١٨٧١٩٢

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ٣٢٤٧٩

رده‌بندی دیویی: ١٢٩٦ الف ٦٥٧ آ ٢٩٧/٤١٧٢

سرشناسه: آقانجفی، محمدتقی بن محمدباقر، ١٢٦٢-١٣٣٢ ق

عنوان قراردادی:

عنوان: انوار العارفین. رساله توحید. رساله در تحقیق ایمان. رساله در ←

کاتب:

تاریخ کتابت:

محل نشر: [بی جا] ناشر: [بی نا] تاریخ نشر: ١٢٩٦ ق

صفحه شمار: ١ ج. (بدون شماره گذاری) مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ١٧ × ٢٥٫٥ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☑

توضیحات: ارسالی از انبار در گردش کتاب / کتاب جلیلی کرمانشاه

تاریخ ثبت: ٥٠ مهر ١٣٨٤

یادداشتها: ١. انوار العارفین مشتمل بر رساله توحید، رساله در تحقیق ایمان، رساله در علم تعالی به اشیاء، رساله مبسوط فی مسئله ←

موضوع(ها): ١. کلام شیعه ٢. شیعه - عقاید ٣. توحید ٤. اصول فقه شیعه ٥. شیعه - اصول دین

شناسه (های) افزوده: الف. عنوان.

فهرستنگار: اسدزاده

تاریخ فهرستنگاری: بهمن ٨٨

ملاحظات

[illegible]

عنوان: علم تعالی به اشیاء. رساله مبسوط فی مسئلة الاحتیاط وعبادة. رساله فی بیان مباحث التقلید

یادداشتها: الاحتیاط وعبادة و رساله فی بیان مباحث التقلید / آقانجفی

طول ۳۵/۵ عرض ۱۷ شماره صفحه ها ـــ

شماره عمومی ۳۲۴۷۹ کتابخانه / بخش

وقفی / خریداری ارسالی از [illegible] کتابخانه جلیلی کرمانشاه تاریخ مهر ۱۳۸۴

مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐

ملاحظات ضمیمه: رسالة مبسوطة فی مسئلة الاحتیاط وعبادة الجاهل

کتابخانه جلیلی کرمانشاه

مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐

ملاحظات

[illegible]

اداره مخطوطات

نام کتاب: انوار العارفین

مولف: محمدتقی اصفهانی

موضوع: عرفان

زبان: عربی

سال چاپ

محل چاپ: —

کاتب: —

طول ۲۵/۵ عرض ۱۷ شماره صفحه ها —

شماره عمومی ۳۲۴۷۹ کتابخانه / بخش

وقفی / خریداری: ارسالی از انبار [illegible] تاریخ مهر ۱۳۸۴

کتابخانه جلیلی کرمانشاه

مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐

ملاحظات: ضمیمه: رسالة مبسوطة فی مسئلة الاحتیاط وعبادة الجاهل

کتابخانه جلیلی کرمانشاه

مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐

ملاحظات

[illegible]

۲۹۷/۳۱
آ۶۵۷/

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی

اداره مخطوطات

نام کتاب: رسالة مبسوطة فی مسئلة الاحتیاط وعبادة الجاهل
مولف: محمد تقی بن محمد باقر آقا نجفی
موضوع: احتیاط
زبان: عربی
سال چاپ ... محل چاپ ...
کاتب ...
طول ۲۵٫۵ عرض ۱۷ شماره صفحه ها —
شماره عمومی ... کتابخانه / بخش ...
وقفی / خریداری: ارسالی از انبار در بخش فروش کتاب کتابخانه جلیلی کرمانشاه تاریخ مهر ۱۳۸۴
مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐
ملاحظات ...

[illegible]

۴-۱
۱۱۵

کرمانشاه. کتابخانهٔ عمومی
آیت الله حاج شیخ عبدالجلیل جلیلی
تأسیس شعبان ۱۳۸۸ مطابق با ۱۳۴۷

[illegible]

وعمدة علماء العاملين الادرب الزكي النقي صوليين

هذا كتاب انوار العارفين مشتمل على عدة من الرسائل الكلامية للعالم الوحيد

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله والحمد لله والصلوة والسلام على محمد واله وبعد فيقول العبد الفقير الى رحمة ربه الغني محمد تقي عفي الله عن جرائمه ان هذه رسالة في التوحيد اعني نفي الشريك عنه تعالى وهو اهم المطالب فقد استدل في المشهور بانه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الاخر فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم وجوب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عرضي معلل اما بذلك الشيء وهو ممتنع لان العلة بنفسها سابقة على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغيره فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج ينافي الوجوب اي كون الشيء واجبا بالذات واما ان يكون الامتياز ببعض الذات فيلزم التركيب وكل مركب محتاج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن هف واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما وهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا فلا تعدد هف وان كانتا متعددة كان وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد عارضا لهما وهذا محال لان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار في التعين الى الغير وكل مفتقر الى غيره في تعينه مفتقر اليه في وجوده كما مر فيكون ممكنا وههنا شبهة عويصة مشهورة منسوبة الى ابن كمونه وهي ان براهين التوحيد بناؤها على تسليم لزوم طباع ذاتي مشترك بين قيومين واجبين بالذات وحقيقة الوجوب الذاتي كمفهوم واحد والعقل لا يابى باول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الذات البسيطة ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا قال السيد في تقديساته وهذا الاعضال معزي على السنة هؤلاء المحدثين الى رجل من المتفلسفين يعرف بابن كمونه وليس اول من عثر عليه هذا الشك كيف والاقدمون كالعاقبين قد وكروا العصبية وبذلوا مجهودهم في سبيل ذلك قرونا ودهورا انتهى وربما يجاب عن الشبهة بان ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات كما قال المنطقيون واجاب بعضهم ايضا عنها بان مفهوم الوجوب اذا كان عرضيا كان محمولا بالضميمة فلا يكون الوجوب منتزعا عن ذاتيهما اقول كانه لم يفرق بين العرضي بمعنى الخارج المحمول والعرضي بمعنى المحمول بالضميمة وليس منحصرا في الثاني فلم لا يجوز ان يكون العرضي بمعنى الخارج المحمول بلا انضمام ضميمة كما في حمل العرض والشيء على الكيف والكم مثلا فان الشيء ليس ما يحاذيه بخصوصه والا لم يكن الكيف مثلا بحسب نفسه شيئا والحق في الجواب انه اذا كان للشيء ثان في الوجود لم يكن صرفا والواجب تعالى لما كان بسيط الحقيقة وجب ان يكون جامعا لجميع الخيرات والكمالات والا كان مصداق الحصول شيء وفقد شيء فيلزم التركيب في ذاته من جهة وجود وجهة اخرى امكانية اولا شاغية كما ذكره صدر المتالهين في السفر الاول من الاسفار واجاب ايضا فيه وفي المبدا والمعاد وغيرهما بان مصداق حمل المحمول الواحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقائق متخالفة الذات ظاهر فيحكم الفطرة وظني ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض

جامعه

جواب المصنف عن شبهة ابن كمونة

جامعة بينها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لا من حيث عوارضهما المختلفة المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بذاته او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب تعالى بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورة الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه فلا يصح الحكم فيهما بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مشترك ولها في نفسها بلا انضمام امر اخر فلا بد هناك من مابه الاتفاق ومابه الاختلاف لذاتيهما فيلزم التركيب بحسب جوهر الذات انتهى و قال في المبدا ان هذا الكتاب هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتاخرين القائلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر الانتزاعي وليس للوجود المشترك عندهم فرد حقيقي عندهم لا في الواجب ولا في الممكن والملاك الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حتى اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد والانواع فلعلك تقول ان الوجود بل يمكن دفعها بادنى تامل ثم ذكر الجواب اقول هذه الشبهة تورد ايضا على القائلين بالاشتراك اللفظي في الوجود ولا لزوم السنخية بين وجودي العلة والمعلول وعلى من يقول من المشائين بان الوجود حقائق متباينة بناء على ظواهر اقوالهم وتوجه ورودها على اسلوب اهل الاعتبار لاجل ان المهيات حيثية ذواتها حيثية التكثر والتخالف بحيث يسري الى الوجود كما قالوا ان الوجود يتكثر بتكثر الموضوعات وتخالف بتخالفها وبه وجه قول المشائين في الشواهد فيمكن القول بمهيتين بسيطتين مختلفتين بتمام الذات بخلاف الوجود والجواب التفصيلي عن اصل الشبهة ان يقال من اسس لو كان هناك واجبان فلا يخ اما ان يكون وجوب الوجود عينا فيهما ومع ذلك يمتاز كل واحد منهما عن الاخر بذاتهما بان يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فذلك هو التمايز بالكمال والنقص فيكون احدهما علة والاخر معلولا واما ان يكون جزئا لهما فيكونان مركبين واما ان يكون خارجا عنهما فاما ان يكون العرض بمعنى المحمول بالضميمة فلا يكونان واجبي الوجود بمعنى نفس وجوب الوجود بل كان وجوبهما زائدا على ذاتيهما واما ان يكون بمعنى الخارج المحمول فيلزم انتزاع مفهوم واحد من حقيقتين مختلفتين بتمامهما مختلفتان وقد تبين بطلانه وقس عليه صور الاختلاف بالعينية

الدخول والعروض بل ان سلمت الحق فلا يكون المنتزع منه لمفهوم واحد الا واحدا اذ لو كان اثنين
فخصوص احدهما ان كانت شرطا في انتزاع هذا المفهوم فلا يجوز انتزاعه من الاخر وحمله عليه والا فالقدر
المشترك هو المنتزع منه مفهوم واحد والخصوصية ملغاة وانى قد كتبت في سالف الزمان في حواشى الاسفار
عند قوله مصنفه في السفر الاول ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية
اعتبارات وشئون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي ما يؤيد المطلبين في هذا المقام من بيان
ذلك على وجه يذعن به كل من سلمت فطرته عن العصبية والعناد ولم ار هذا التحقيق من البيان الفخرى ان
الحقيقة الواحدة لا تتعدد افرادها الا بان يتخلل شيء من غير تلك الحقيقة بينها كالحقيقة غير الانسانية
مفهوما فاذا فرضنا ان يكون كل شيء مصداقا للمصباح بحيث يكون ما به الاشياء بين مصباح ومصباح
ايضا مصباحا كان لكل شيء واحد بلا تعدد اصلا ولا يقدح العظمة في كونه واحدا اذ العظمة ايضا شيء
والفرض ان كل شيء مصداق للمصباح وان كانت في المتكممات غيرها فان الكم غير المتكمم فهكذا في المصباح
الحقيقي الذي هو في الزجاجة الحقيقية التي هي في المشكوة الحقيقية المشار اليها في اية النور وفي الحقيقة
كلها مصابيح لان الزجاجة والمشكوة كالحديد المحماة بالنار مملوتان من المصباح فالنور الحقيقي هو كلمة
كن لانها الظاهرة بذاتها المظهرة لغيرها واما المسمى بالنور عند الجمهور فهو من ضعف الوجود
وليس هو المراد بنور السموات والارض فلما لم تتميز كلمة من كن وكلمة اخرى منه الا كلمة كن ويكون
تحققه بالعرض مع انا نتكلم في مجموع كن ويكون لاتحادهما وكون التغاير بينهما في بعض مراتب
الواقع ببعض الاعتبارات فنعبر بالشيء المشترك بين المشبه والمشبه وجود فلم يتحقق لها افراد ولا اجزاء
والحاصل ان كل شيء يتعدد يتخلل الغير بين افراده وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير
بين افراده لم يتعدد فيجعل ذلك كبرى لقولنا كلمة كن لم يتخلل الغير بين افرادها فلا تتعدد لا افرادها
الذي بينها انما هو بين افراد يكون لا في كلمة كن فهي كلمة واحدة كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة
ولا في الشيء المشترك ولكنها ذات مراتب مختلفة بالتشكيك الخاصي ما به الامتياز فيها عين ما به
الاشتراك وانى وان تكلمت في كلمة لكن المتفطن يرتقي منها الى المطلوب فانه شبيهة على بعض الوجوه
الغاية ان هذا يتم مع عدم الخلاء فنقول مع فرض عدم كون الخلاء باطلا يتم المطلوب لعدم انحصار
الشيء في الجسم فما ينضح بالانوار والظلمات والكيفيات من المسموعات والملموسات وغيرهما من
كائنات الجو على ان الخلاء ليس لا شيئا قال الشيخ الرئيس في السماع الطبيعي من الشفاء الصفات
التي يصفون بها الخلاء يوجب ان يكون الخلاء شيئا موجودا وان يكون جوهرا وان يكون له قوة
فعاله فان اللاشيء لا يجوز ان يكون بين شيئين اقل واكثر والخلاء قد يكون بين جسمين اقل واكثر
فان الخلاء المنفذ بين السماء والارض اكثر من المتحصل بين بلدين في الارض بل له اليه نسبة بل وكل

منها

منها يوجد ممسوحا بمقدار فيكون خلاء الف ذراع وخلاء اخر عشرة اذرع وخلاء يتناهى الى الملاء
وخلاء يذهب الى غير نهاية وهذه الاحوال لا يحمل البتة على اللاشيء الصرف لا فرق بقبول هذه الخواص
وهذه الخواص يتلقاها الكم ويتوسط الكم ما يكون لغيره ثم ان الفرق بين الاحدية والواحدية على
اصطلاح العرفاء ان الاحدية مرتبة الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والاسماء والنسب
والتعينات عنه ويقال لهذه المرتبة العماء لانه لا يعرفها احد غيره فهو في حجاب الجلال وهذا الاصطلاح
ماخوذ من الحديث النبوي حيث سئل اين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق فقال كان في عماء وهذه
المرتبة هي حقيقة الحقائق وغيب الغيوب والتجلي الذاتي اعني تجلي الذات للذات والواحدية اعتبار الذات
من حيث نشر الاسماء والصفات منها ويقال لهذه المرتبة البرزخ الجامع واصل البرازخ والتعين الاول
والافق الاعلى وعين الجمع مقاما وادنى والطامة الكبرى وتجلى الذات الاحدية وهو اول التجليات فان
مرتبة الاحدية التي قبل هذه المرتبة ليست مجلاة لشيء اذ لا اعتبار للتعدد فيها اصلا وقاعدا فلها اعمال
بالمنة والظاهرة ولذا تداولت على السنتهم التجليات الخمسة والمراتب الست والى ما بين المرتبتين اشير في حديث
كميل بقوله عليه السلام الحقيقة جذب الاحدية لصفة التوحيد ولما كان الحديث شريفا غاية الشرافة لا باس
ان نذكره ونشرحه اجمالا لانه لا يجلى بتفصيله نطاق البيان اذ فيه سر من علم التوحيد فنقول
سئل كميل بن زياد عن علي عليه السلام ما الحقيقة فقال عليه السلام ما لك والحقيقة يا كميل فقال اولست صاحب سرك
قال عليه السلام بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني فقال او مثلك يخيب سائلا فقال عليه السلام الحقيقة كشف سبحات الجلال
من غير اشارة سبحات وجه الله انواره كما في القاموس وفي الحديث ان لله سبعين الف حجاب من نور
وسبعين الف حجاب من ظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره ويمكن ان يراد
بها الانوار الذاتية وان يراد بها الانوار الفعلية من الانوار القاهرة وكونها حقيقة لاجل انها
من صقع الحقيقة وانها باقية ببقائها موجودة بوجودها وقوله عليه السلام من غير اشارة اشارة الى مقام
الفناء والفناء عن الفناء اذ ما دمت ما دمت باقيا بانيتك مشيرا اليه فقد جليت بنفسك عنه وصيرته
محدودا قال عليه السلام من قال علام فقد اخلى منه وقد ذكرنا في برهان عدم تخلل الغير ان المشير والاشارة وغيرهما
كلها كلمة ولذا قال الشيخ الشبلي من اشار الى التوحيد باشارة فهو زنديق وقال الشيخ عبد الله الانصاري
ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد
توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد وقيل تا بكسر عز خويشتن كاهى كر دم زنى
از راه فنا كمراهى تا بود از يكند ره از هستى بيحا كفرنا بشد كرهمى دم عشق باى كرهم عالم
ثواب تو تو تا تو باشى ان عذاب تو تو تا تو با خود يسى عكديثه همه چو شوى فانى احد يبنى همه
وهذه الابيات لتلميذ الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري ولما لم يتعرض لمقابل البيت الثاني

مناقلت صقبنشان کلامه کرنور باشد ثواب طالی تانو باشی ان بنی زددرهی بازاکرنوبکجهانا
داری کناه نبیت ما لک از بیخودی ان روی عاه انما الماثور فی النص الجلی لایضر الشی مع جب علی فقال
زدنی بیانا قال ع محو الموهوم وصحو المعلوم المراد بالموهوم جلم لنفس من کل شیء وبالمعلوم جبر الله
منه التعبیر بالمعلوم المراد به لیقین و الثابتة لاصحاب الیمین و الثالثة لاصحاب الشمال والدنیویین لان
مطلوبات هو لا عن حرکاتهم انما هی الامور المحدودة الدائرة الزایلة ومطلوبات اصحاب الیمین و ان کانت
محدودة ایضا ولهذا کانت خیرات ظنیة لا حقیقیة لا انها دائمة باقیة و اما مطلوب المقربین فانه عالم العقل
الذی هو دار الیقین بل ما فوقه فان یقین الحق هو حق الیقین والصحو هاب الغیم و السکر و نزل الصبی
و ابا الملل کذا فی القاموس ففی التعبیر به اشارة الی ان الموهوم الذی هو المهیة والعین الثابت و الوجه الذی
للوجود الیها غیم وحجاب لنور شمس الحقیقة و الاشتغال به اشتغال بالباطل الا کل شیء ما خلا الله باطل و
سکر و صبا کما قال صحا القلب عن سلمی واقصر باطله وعری افراس الصبی و رواحله فقال زدنی بیانا
قال ع هتک الستر وغلبة السر الستر عند العرفاء الشامخین کل ما یحجبک من ما یغنیک کغطاء الکون و
الوقوف مع العادات فی الاعمال والسر کما مر عند شرح اسم عالم السر والخفیات هو ما یخص کل شیء من الحق و
الحقیقة ما لا یفشی من حقیقة الحق فی کل شیء فقال زدنی بیانا قال ع جذب الاحدیة لصفة التوحید فقد
عرفت معنی الاحدیة والواحدیة المعبر عنها ههنا بالتوحید اللام فی لصفة صلة للجذب یعنی ان الحقیقة
ان یتجلی نور الاحدیة و یرفع حجب کثرة الاسماء التی فی مقام الواحدیة فضلا عن العلمیة کثرة المظاهر فقال
زدنی بیانا قال علیه السلام نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید اثاره المراد بالنور هو النور
الفعلی الذی استشرقت به السموات و الارض هو الفیض المقدس و المراد بصبح الازل هو الفیض الاقدس
و بالهیاکل الهیات فبالتوحید حقیقته و مصداقه و هو التوحید التکوینی کما قال تع شهد الله انه
لا اله الا هو و فی الحدیث القدسی الذی قدم التوحید الحق هو لله و فی حدیث اخر التوحید ظاهره
فی باطنه و باطنه فی ظاهره الحدیث و اثار یا لتحتاثاره الی اختفائه من فرط ظهوره فلاحت عند العقول
و الاوهام اثاره وعلامته و هذه الفقرة اشارة الی الوحدة فی الکثرة والفقرة التی قبلها اعنی قوله
جذب الاحدیة لصفة التوحید اشارة الی الکثرة فی الوحدة و ایضا هذه اشارة الی سیر الحقیقة من
باب الفواعل والبدایات و تلک اشارة الی سیرها من باب الغایات و النهایات فقال زدنی بیانا
قال ع اطف السراج فقد طلع الصبح یعنی اطف سراج عقلک ای تخمینه و تفتیشه فقد طلع صبح مطلوب
من افق البیان و فیه ایماء الی ان اظهار البیان للحقیقة مثل اظهار السراج للصبح بل الحق المبین بین
البیان کما مر فی اسمه تعالی یا برهان و نعم ما قیل زهی نادان که او خورشید تابان بنور شمع جوید
در بیابان علم چون بر فرازد شاه فرخار چراغ انجا نماید چون شب تار و ان اوفق الدلایل و اشرفها

هو

هو الاسد لان بالوجود علیه کما هو طریقة حکماء الالهیین لان الامکان و الحدوث و الحرکة التی فی
الطرف الاخری من الاسماء السوی و الصفات الخلقیة و اسمائه اظهر من کل شی اذ الکل به و منه و له و
الیه فکیف یستدل علیه بما هو فی وجوده مفتقر الیه و اما ابداء الشبهة الشیطانیة علی نورها
الذی ذکر فی التوحید بان یقال لم لا یجوز ان یکون هناک نوران مجردان غنیان متمایزان بتمام الحقیقة
النوریة البسیطة و یکون تمیز النوریة لهما او لا عرضیا فدفعها بمثل ما مر فی الوجود و الوجود علی الطریقة
الاخری و هو ان مفهوم النور کما مر مشترک معنوی و انتزاع مفهوم واحد من حقایق متخالفة غیر ممکن الا
بجهة جامعة فی المحکی عنه و المنتزع منه و هی هنا اما عین او جزء او خارج فیلزم اما الخلف او الترکیب او
عروض حقیقة علی الهویة الکل فی حقیقة النور المجرد محال هذا و فا لصد المتالهین و بدلغاز
لنا بتاییده تع و فوتر بها علی هذا المقصد الذی هو الوجهة الکبری للسالکین محکما فی سماء
و ثاقته التی ملئت حرسا شدیدا و شهبا لا یصل الیه لبنا المبین و لا یمسه لقاعدین منه مقاعد للسمع فمن یستمع
الآن یجد له شهابا رصدا الا المطهرون من الارجاس النفسانیة والظلمات الروحانیة بیانه ان الواجب
تعالی لما کان بسیط الحقیقة من جمیع الوجوه فلیست فی ذاته جهة مغایرة لوجود الوجود امکانیة او امتناعیة
فهو واجب الوجود من جمیع الحیثیات کما انه واجب الوجود بالذات فاذا تقرر هذا فلو فرض واجبان
بالذات یکون کل منهما منفصل الذات عن الاخر لاستحالة ان یکون بینهما تلازم لان التلازم بین
الشیئین یقتضی علاقة علیة و معلولیة بینهما والواجب بالذات یمتنع ان یکون معلولا فهما متباینان
من کل الوجوه فلکل منهما مرتبة من الوجود لیست للاخر و لا فائضة منه فیکون کل منهما عادما لوجود
الاخر فاقدا له وجهة لعدم الانفصال لیست جهة الحصول و الوجدان فذات کل منهما لا یکون محض حیثیة
الوجود و لا واجبة الوجود من کل جهة بل یکون بحسب الذات مصداقا لحصول شیء و فقدان شیء اخر کلاهما
من طبیعة الوجود بما هو وجود فلا یکون ذات کل منهما وجودا خالصا و لا واحدا حقیقیا و الترکیب من
حیثیتین مختلفتین ینافی الوجود الذاتی فواجب الوجود یجب ان یکون من فرط الفعلیة و التحصیل جامعا
لجمیع النشآت الوجودیة فلا مکافئ له فی الوجود و لا ند و لا شبه فقد

موصل

و لنا برهان اخر مشرقی علی التوحید الخاصی و هو ان لا ثانی له کل شی
قطا فی الوجود فقد بلغ الوجود و ذناه فی کتبنا انتهی و فی الامثال ابی النظام شمسین فکیف
لا یابی الهین فوق ذلک فی توحید فی الالهیة کما فی توحید الوجود فانه تع و الحکم اله واحد لا اله الا
هو اله العالم لا شریک له فی الالهیة و براهینه کثیرة فمن جملة الطرایق فیه النظر فی وحدة العالم
فانه قد ثبت بالبرهان ان العالم کله شخص واحد ذو طبیعة بعض اجزائه اعلی و اشرف من بعض فالکل

في الآيات الدالة على وحدته تعالى في الالهية

حيوان واحد بالحق سمي بالانسان الكبير وان عالم الاجسام بمنزلة بدنه وعلمه وعالم الارواح
بمنزلة روحه وسره والمجموع ينتظم في سلك واحد ولا يمكن تعدد العالم الجسماني ولا تعدد عالم
الروحاني الا على سبيل الخالطة بعضها بعضا وعليته بعضها لبعض كارتباط الجسم بالروح فاذا كان
كذلك تثبت وحدة العالم لان الالهية لا تتم الا ان يكون الباري صانعا للعالم واذا كان العالم
واحدا كان له العالم وصانعه واحدا لا شريك له في الالهية كما لا شريك له في ذاته كما قال افي الله
شك فاطر السموات والارض وقال وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على
بعض سبحان الله عما يصفون عالم الغيب والشهادة تعالى عما يصفون قل من رب السموات السبع ورب العرش
العظيم سيقولون لله قل افلا تتقون قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه ان
كنتم تعلمون سيقولون لله قل فانى تسحرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وذلك لان تشخص
المعلول بتشخص علته المفيضة لوجودها اذ الوجود في كل شيء عين تشخصه وتشخصه عين وجوده
المفيض جوده مفيض تشخصه وكما لا يكون لشيء واحد تشخصان وجودان ولا تشخصان فكذا لا يكون
موجدان مشخصان لان انحاء الوجود والتشخص متباينة متنافية ولا اتصال بكل منهما يقتضي نفي لا
بغيره فكذا الحال في الاثنين بمبدأ وجود وتشخص فاذا فرض لشيء واحد جوادان متفاسدان اذ لا ترجيح — لتفاسدا
لاحدهما على الآخر فهذا هو معنى الآية لا الذي توهمه بعضهم من وقوع العربدة والنزاع بين الجبابرة
مفروضين لانه كلام خطابي بل شعري يجل جناب القرآن عن امثال هذا النقصان ويؤيد ذلك قوله
جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار
اشير اليها في كتاب الاثولوجيا لمعلمهم العظيم ارسطاطاليس وهي الاستدلال بوحدة العالم على وحدة
الاله تقريبه ولقد سنّ في الكتب الحكمية امتناع وجود عالم آخر غير العالم سواء كانت فيه سموات
واسطقسات وعناصر موافقة لما في هذا العالم بالنوع او لا بان يكون يفرض عالم آخر كان شكله
الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء فيما بينهما والخلاء
ممتنع فالقول بوجود عالم آخر ايضا ممتنع فهذا هو البيان المطلوب لوجود عالمين واما البيان المختص
بواحد واحد من الاحتمالين فالاول اعني ان يكون كل عالم كالآخر في السماء والارض
وغيرهما فيما نقل من المعلم الاول من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة غير مخالفة بعضها مع
بعض والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الحركة الطبيعية وفي الجهة التي تتحرك اليها فالاسطقسات
في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوقوف ساحة فهي ساكنة فيها بالقسر الذي
بالقسر بعد الذي بالطبع بالذات عن المعلول انها كانت مجتمعة متساحة ثم افترقت بعد ذلك
فهي اذن متباينة ابدا وليست بمتباينة ابدا وهكذا الذي بالقسر من صفته ان يزول ويعود الى ما كان

اولا عليه

اولا عليه بالذات فتلك العوالم المتفرقة مستجمع ثانيا فيجمع ولا يجمع ابدا وهكذا فان قيل ان
الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية امكنها ايضا مشتركة في كونها وسطا لتلك
العوالم فالارضية المطلقة يقتضي الوسط المطلق من العالم والارض المعين يقتضي الوسط المعين من
العالم بقي انه وان لم يكن شك ان الاجسام المتحدة في الحقيقة الكثيرة بالعدد انما امكن كثيرة بالعدد
لكن يجب ان يكون كثرتها على نحو لو اجتمع كل تلك الاجسام متمكنا واحدا يصير تلك الامكنة ايضا مكانا
واحدا مع انه مع بالضرورة وذلك الاجتماع مما لا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لوحدتها اذ لو اقتضت
الافتراق والتباين لما وجد احد متصل منها وهكذا واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما
اشار اليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله انه لا يمكن ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في الحركات
والكيفيات اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز
او الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي الآخذة من الطرفين او غير آخذة منهما بل على محاذاتهما
ولكن الذي بالطبع لا يجوز ان يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة وبيان ذلك
في كتاب ارسطاطاليس مثبت خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعي وتفاسير المفسرين
فمن هذا يعلم ان الحركات الطبيعية اما من المركز في جميع الاجسام او اليه في جميعها بالدليل العقلي واما
الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف في المقالة من كتاب النفس وفي
شرح المفسرين كثامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه ولكني اخوض في طرف
برهنه فاقول الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم شرايط النوع الانقص الاول بكماله لم يدخله في
النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم يعطها الطبيعة جميع
الخصايص الكيفيات الجسمانية الموجودة في هذا العالم ما لم يتخط به الى النوع الثاني الاشرف بالاضافة
وهو النباتية وما لم يحصل جميع خصايص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع
الاخس الاول لم يتجاوز الى النوع الثاني كالمرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية منقسمة الى حس وحركة ارادية
فما لم يحصل للنوع الاخس الذي جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات من الواجب ايضا ان لا يتعدى الطبيعة
بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا الطفا من الضرورة او
جميع القوى الجسمية بكمالها فانبعثت فاذن القوى النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى
المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق مدرك بجميع المحسوسات فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق
فان لا كيفيات ما خلا التسعة عشر المحسوسة بالذوات الثلثة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن
لا جسم متكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة
فاذن ان كان ثم عوالم كثيرة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه بالفاظه واذا بطل تعدد العالم

سواء كان بالطبع او بالقصد فقد ثبت ان العالم واحد شخصي ثم نقول قد يختفى ان بين الاجسام
العظام التي فيه تلازم وكذا بينها وبين اعراضها بل بين اكثر الاعراض ومحالها فان استحالة الخلاء و
امتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهاتها عدم كانها يدل على التلازم بين الارض والسماء وامتناع
العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد ثبت ان للزوم والتلازم يوجب
الانتهاء الى علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده
الى ذلك المبدأ الواحد الذي دل وجود هذه الاجسام على وجود العقول والنفوس التي اثبتها
الحكماء اما علل لهذه الاجسام او مدبرة لها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرا فضل لا دليل
عليه ولم يقل به احد من الفلاسفة فكل جسم او جسماني او مجرد مرتبط بالاجسام والجسمانيات تاثيرا و
تدبيرا مستند الى مبدأ واحد هو العقول الواجب لذاته كما في القرآن العظيم لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فلعل مرجع ضمير التثنية كما قيل مجموع السموات بما عقولها كانت ونفوسا واجساما ومجموع الارضين
سواء كانت عنصريات او طبائعا او نفوسا والله اعلم بحقايق آياته ومعنى كلماته فتشوق ارتباط الموجودات
بعضها ببعض على الوصف الحقيقي والنظم الحكمي دال على ان مبدعها واحد محض كما ان كل واحد
من اعضاء الشخص الواحد الانسان لو وجد ممتازا عن غيره من الاعضاء بحسب الطبيعة لكن تكونها مع
ذلك مؤتلفة ائتلافا طبيعيا مرتبطة بعضها ببعض منتفعة بعضها من بعض منتظمة في رباط واحد
يدل على ان مدبرها وممسكها عن الانحلال قوة واحدة ومبدأ واحد فكذلك الحال في اجسام العالم
وقواها فان كونها مع انفصال بعضها عن بعض وتفرد كل منها بطبيعة خاصة وفعل خاص ممتاز
به عن غيره مرتبطة منتظمة في رباط واحد مؤتلفة ائتلافا طبيعيا يدل على ان مبدعها ومدبرها
وممسكها بارباطها عن ان ينفصم واحد حقيقي تقيمها بقوته التي تمسك السموات والارض ان تزولا
اذ لو كان فيهما صانعان لتميز صنع كل واحد منهما عن صنع غيره فكان ينقطع الارتباط فيختل النظام
كما في قوله تعالى اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض وكما ان حركات الرقص وان وجدت
متباينة متضادة كالبسط والقبض في الاعضاء وكالتعويج والتقويم فيها والسرعة والبطؤ لكن لما
كان مجموعها منتظمة متناسبة متناسقة مع ما لها من النظم العجيب والوصف الانيق الذي يبهر الناظر اليه
يدل على ان وحدتها انما يقتضي للوحدة الطبيعية ولو لم يكن كذلك لما وجدت ملتئمة بل كانت مختلفة
النظم متفرقة الوضع منفردة عنها الطبائع كذلك كون جملة العالم مع تفنن حركاتها وتخالف اشكالها
وتغير اثارها المتولدة من الاجسام العالية في الاجسام السافلة مؤسسة على الائتلاف الطبيعي و
الوصف الحكمي دال على وحدته الطبيعية الاجتماعية على الوحدة الحقة الحقيقية فسبحان من جعل الموجودات
العالمية على كثرتها متشاكلة من وجه ومتباينة من وجه متحدة من وجه ومتفرقة من وجه متشوقة

الى الله بصورة البقاء ومهتدية لطلب المصالح والمنافع لتكون دالة على صنع قادر حكيم ومدبر عليم
استيفاء او اكمال ذهب طائفة من متألهي الحكماء ومحققي الصوفية الى ان لجميع اجرام العالم نفسا
واحدة يدبرها بعض مقدمات نحو ذلك فيكون العالم كله حيوانا واحدا مركبا من نفس واحدة ذات قوى
كثيرة ومن بدن واحد مؤلف من اعضاء متشابهة وغير متشابهة وان قوى وافعال مختلفة يسبق
بعضها عن بعض وينتفع بعضها عن بعض انتفاعا بعضه محسوس بعضه معقول وفي رسائل اخوان
الصفا بيان كون العالم حيوانا واحدا بسط من الكلام لا مزيد عليه وكذا صرح العظيم ارسطاطاليس
بان العالم حيوان واحد فكما ان العقل الصريح يحكم بان خالق زيد مثلا واحد وليس متعدد ككل
الفطرة السليمة تحكم بان خالق العالم بجميع اجزائه واحد لا شريك له وههنا سر حكمي يجب التنبيه عليه
هو ان كون العالم باسره ذا اجزاء متكثرة متباينة لا يدفع كونه صادرا عن فاعل حق واحد من جميع الوجوه
والحيثيات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي لان العالم على ذلك التقدير على تقدير كونه
واحدا شخصيا ذو جهتين جهة الوحدة الشخصية وجهة الكثرة الاجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال و
التفصيل فاذا لوحظ من جهة وحدته الشخصية التي لا كثرة له من هذه الحيثية حكم عليه بانه يستند بالذات
لا بتوسط الى الواحد الحق تعالى من دون وسط وشرط وان علته الفاعلية هي بعينها علته الغائية كما في ابداع النور
واذا لوحظ من جهة كثرته التفصيلية حكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي والمسببي بان يكون ابسط اجزائه واشرفها
هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة والشرف هكذا الى ان ينتهي الى اخس
الوجود فالغرض من اثبات الترتيب في الممكنات ونسبة المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والى
العالية كما فعله الحكماء انما هو لتصحيح صدور العالم عن الحق الواحد من جميع الوجوه باعتبار حيثية التكثر
لئلا يستلزم صدور الامور الكثيرة عنه تعالى اختلاف الحقيقة لا باعتبار وحدته الشخصية اذ لا كثرة من هذه الجهة
واما بيان انه على اي نحو يكون صدور مجموع العالم من هذه الجهة مرة واحدة على سبيل الابداع مع ان بعض
اجزائه متدرجي الوجود سواء كان بالذات او بالعرض وبعضها دفعي الوجود وكل بعضها لا هذا ولا ذاك
فالتحقيق فيه يحتاج الى بسط تام ومجال واسع من هذا المقام ولعلك تقف على المعاني في مواضع من
هذا الكتاب والله الهادي الى طريق الصواب تنبيه نظم صنفي الشركة عنه تعالى في اي مفهوم كان اعلم
ان الوحدة قد يكون ذات الواحد بما هو واحد هي الوحدة الحقة وقد يكون غيرها وهذه على ضربين حقيقية
وغير حقيقية وهي بحيث شركة ما اما في المحمول فان كانت في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف
مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة واما في الموضوع كالجملة الابيض والواحد
اي هما مجموع شيء واحد هو السكر مثلا وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود
ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في العشرية واحدة وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتفع

العدد الى الكثرة تركت نسبة الوحدة اليه فلاحق بالوحدة الحقيقية قيل بالوحدة الحقة التي هي ذات
الواحد بما هو واحد مما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل
وجود مهيته عن ساير الاشياء مستفيدة الوجود منه لذلك بالذوات لها بالغير بل هو الواحد
فقط ووحدة ساير الاشياء بالارتباط الى وحدة الحقة على قياس ما بيناه في نسبة الوجود اليهما
ثم نقول فالوجود نعم لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء
من المعنى والمفهوم بالحقيقة فاذ لا جنس له فلا مجانس له واذ لا نوع له فلا مشاكل له ولا نظير
لك نفي الصفات الزائدة الحقيقية على ذاته نعم فاذن لا يوصف بكيف فتشابه ولا بكم فيساوي ولا
بوضع فيطابق واضافته الى الاشياء كما سبق وسيتضح مزيد ايضاح لذلك الا في فوقيته الايجابية
لها التي لا يوجد في غيره تعم فلا يناسبه شيء اصلا فالمناسبات التي يثبتونها بعض المتصوفة في حقه
تعالى كلها اوهام مضلة فما ابعد قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة نفوسنا
الى ابداننا كيف ونسبة النفس الى بدنها ليست كنسبة العلة الى المعلول فان النفس لنا لطفها وان كانت مجردة
ذاتا لكنها كالقوى الجسمانية في التاثير بمعنى انها لا يحصل اثرها الا في موضوع جسماني ذي وضع فلا يظهر اثرها
في مجرد ولا يوجد جسما بماديته وصورته وايضا التعلق والارتباط الذي بين النفس والبدن تعلق وارتباط
يوجب تاثر كل منهما عن صاحبه ويجب ايضا التعلق بينهما على وجه يوجب ان يحصل منهما واحد طبيعي هو
نوع الانسان وان يكون شعورها بنفسها وبدنها شعورا لمجتمع بالف من الادراكين ادراك واحد
ولهذا يدنس بالانعكاسوا … عن ذاتها او عن بدنها الى ذاتها فيقول ادركت وجلست وتحركت كما
صرح به بهمنيار في التحصيل وبين ان كل واحد مما ذكر لا يمكن ان يتحقق بين العلة ومعلولها
نعم البدن موضوع لتصرفات النفس ويجوز ان يكون القوى الى اصله فيه من معلولاتها لا البدن
باجزائه فثبت ان نسبتها الى البدن ليست نسبة علية ايجابية بل نسبة اخرى ونسبته تعالى
الى جميع الاشياء ليست الا فوقية الحقيقية كما ذكرنا فليست كنسبة ساير العلل الامكانية فضلا
عن ان يكون كنسبة النفس الى بدنها والله اعلم بنور … وعن بعض اصحابنا عن علي بن ابرهيم عن ابيه
عن عباس بن عمرو الفقيمي عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي اتى ابا عبد الله عليه السلام وكان
من قول ابي عبد الله عليه السلام لا يخلو قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين قويين او يكونا ضعيفين او
يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا فان كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه فيتفرد بالتدبير
وان زعمت ان احدهما قوي والاخر ضعيف ثبت انه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني فان قلت انهما اثنان
لم يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين من كل جهة فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا
والتدبير واحدا والليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وايتلاف الامر على ان المدبر

واحد

واحد ثم يلزمك ان ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما معهما
فيلزمك ثلثة فان ادعيت ثلثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة ثم يتناهى
في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة قال هشام فكان من سؤال الزنديق ان قال فما الدليل عليه فقال
ابو عبد الله عليه السلام وجود الافاعيل دلت على ان صانعا صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد
مبني علمت ان له بانيا وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده قال فما هو قال شيء بخلاف الاشياء ارجع
بقولي الى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشيئية غير انه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس
الخمس لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الازمان الشرح الحس ما يلمسه ويجس
الطبيب اذا مسه ليعرف حرارته من برودته والمجس الموضع الذي يجسه الطبيب هذا الحديث مشتمل على
ثلثة مقاصد احدها اثبات ان اله العالم واحد لا شريك له وثانيها اثبات انه موجود وثالثها
اثبات ان لا مهية له سوى حقيقة الوجود البحت كما قاله الحكماء ان انية الواجب مهيته بمعنى ان لا مهية له
سوى حقيقته اما المقصد الاول فذكر عليه حجتين احديهما عامية مشهورية والاخرى خاصية برهانية
اما الاولى فقوله لا يخلو قولك انهما اثنان الى قوله للعجز الظاهر في الثاني معناه انه لو فرض قديمان
فلا يخلوان يكون كلاهما قويين او كلاهما ضعيفين او احدهما قويا والاخر ضعيفا والشقوق الثلثة
باسرها باطلة اما بطلان الشق الاول فلانهما اذا كان قويين وكل منهما في غاية القوة من غير ضعف وعجز
كما هو المفروض والقوة تقتضي الغلبة والقهر وغاية القوة تقتضي الغلبة والقهر على كل شيء سوى ما
السبب المانع لان يدفع كل واحد منهما صاحبه حتى يتفرد بالتدبير والقهر على غيره اي لا يتصور في كل منهما شيء يمنعه
عن ذلك لان اقتضاء الغلبة والاستعلاء مركوز في كل ذي قوة على قدر قوته والمفروض ان كلا منهما في غاية
القوة فان عجز كل منهما او احدهما عن دفع صاحبه لم يكن قويا غاية القوة ثم لما لم يكن بينهما تفاوت في القوة
كما هو فرض هذا الشق فيلزم من تدافعهما تفاسدهما فيلزم من فرض وجودهما معا عدمهما معا واما
بطلان الشق الثاني فهو لظاهر عند جمهور الناس لما تقرر بالفطرة من ان الضعف ينافي الالهية ولظهوره
لم يذكره وايضا يعلم فساده بفساد الشق الثالث وهو قوله وان زعمت ان احدهما قوي والاخر ضعيف
ثبت انه واحد اي الاله واحد كما نحن نقول للعجز الظاهر في المفروض ثانيا لان الضعف منشأ العجز والعاجز
لا يكون الها بل مخلوقا محتاجا لانه يحتاج الى من يعطيه القوة والكمال والخيرية اذ كل شيء مجبول في ان يطلب
كماله ويقصد خيره طبعا وارادة واما الحجة البرهانية فالاشارة اليها بقوله ع فان قلت انهما اثنان الى
قوله ما لا نهاية له في الكثرة بيانه انه لو فرض موجودان قديمان فاما ان يتفقا من كل جهة او يختلفا
من كل جهة او يتفقا بجهة ويختلفا باخرى والكل باطل محال فان قلت هذا الاستدلال لو تم يقتضي
ان لا يوجد اثنان في الخارج مطلقا وايضا الامتياز بين الشيئين قد يكون بتمام الذات مع الاشتراك بامر عام

عقلي كالوجود والشيئية فان الجوهر كالنفس والعرض كالسواد مثلا يتمايزان بتمام ذاتيهما مشتركان في امر خارج
عنهما لازم لهما جميعا وهو الوجود العام نعم لو كانت جهة الاتفاق بينهما امرا ذاتيا مقوما لهما او لاحدهما يلزم
الافتراق بفصل وجودي فيهما او في احدهما فلو فرض هويتان بسيطتان مشتركتين في وجوب الوجود الذي
هو مفهوم عام ذهني فلا يلزم ح م قلت هذه شبهة مشهورة عجز اكثر الناس عن حلها لكن من عرف حقيقة
الوجود علم ان الذي به يصير الاشياء والمهيات موجودة وان حقيقته هو احق واولى بان يكون ذا حقيقة
هو نفس الحقيقة وهي المتحققة بذاتها المتحقق بها سائر الاشياء من ذوات المهيات فاذن لو فرض اثنان
لم يكن وجوب الوجود خارجا عن حقيقة كل منهما فلا بد ح من الامتياز بشيء وجودي خارج عن حقيقة كل
منهما اذ ليس انضمامه الى ما فرض مهية هنا مميزا له كحال انضمام فصل بجنس والجنس مهية كلية مبهمة تتحصل بالفصل
فيكون انضمام الفصل اليه انضمام امر محصل الى امر مبهم ليصيرا معا موجودا واحدا وكذا حكم انضمام المشخص
الى النوع واما هيهنا فانضمام المميز الى حقيقة واجب الوجود انضمام محصل وجودي الى محصل موجود
اخر وهذا يلزم ان المفروض اثنين ثلثة والمفروض ثلثة خمسة وهكذا الى لا نهاية فافهم هذا واغتنم
فانه لباب مسئلة التوحيد المستفاد من هذا الحديث بتأييد الله العزيز الحميد نور بصيرته يعرف معنى
قوله ع لا شريك له ولا وزير ولا شبيه ولا نظير فقد تقرر في العلوم الحقيقية ان الاتحاد في الجنس مجانسة
وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة
والحق المتعالي لا شريك له في الوجود فقط بل لا شريك له في حقيقة الوجود اذ لا موجود في نفسه لنفسه
بنفسه الا هو ولا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا شبيه له اذ لا كيف له ولا مساوي له اذ لا
كم له ولا مطابق له اذ لا وضع له ولا مناسب له اذ لا اضافة مقولية له فنفي الشريك منطو في جميع ذلك
لان المشابه والمساوي او غيرهما شريك في الكيف والكم او نحوهما ثم بعد ذكر العام ذكر بعض الخواص التي
الاعتناء بانه اكثر مما لم يذكر وهو نفي المعبر عنه بنفي النظير ونفي الشريك في الكيف المعبر عنه بنفي الشبيه
ونفي المناسب المعبر عنه بنفي الوزير فان الوزير مناسب الملك في نسبة تدبير المملكة وانما الوزير المنفي بالنظر
الاجمالي لاخذ الكل من الافعال المتفاضلة عن امر واحد كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة وهذا الامر كلمة
كن وهي الوجود المنبسط على كل المهيات دفعة واحدة والظل الممدود على الاعيان الثابتة مرة واحدة
سرمدية لا زمانية فبهذا النظر يسقط الوسائط والايجاد والصدور عنه بنفسه وحده واما بالنظر التفصيلي
ولحاظ المراتب من الاشرف فالاشرف فصدور كل سافل عن الرب الاعلى بواسطة عال كالعقول الكلية في
السلسلة النزولية وزرائه ووسائط جوده وخلفائه في الارض نوابه لكن لا كالملك والوزير المجازيين
حيث ان لكل منهما وجودا في نفسه وصفة وفعلا على حدة هنا شيء وربط الشيء وجود وظل الوجود لا ذات
ولا صفة ولا فعل لهذه الوسائط الا منه فما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فكان العلة غالطون كذلك

المفوضة

المفوضة قد يظنون مشركون ففي هذا النظر التفصيلي ايضا لا وزير له بهذا النحو وانما لم يكن كثير
اهتمام بالباقي كنفي المساوي والمطابق والمجانس لاندراجها في نفي النظير لارجاع اقسام الاتحاد الى التماثل
وانما ذكر نفي الشبيه عليه مع اندراجه فيه لكون الكيف اصح وجودا من باقي الاعراض حتى من الكم لكونه
غير مقتض للقسمة وانما لم يذكر الكم مع اصالته وجودا واكتفى بالعام لوضوح بطلان التجسم الملازم مع
النقل كالوضع وانما نفى الوزير فلاهتمام بشانه لان ثبوت الوزير لا ينافي ظاهر الامر التنزيه بل هو
في الملك اذ لا يباشر الامور الخسيسة بنفسه لنفاسته فلهذا ذكر عليه بعد ما كان ينبغي عما غفل العقلا
نور بصيرته يعرف معنى قوله ع اللهم اني اسئلك باسمك يا احد يا احد الاحدية البسيطة وانتفاء الجزء عنه
والواحدية العزيزية وعدم الشريك له وبين الاحدية والواحدية مطلق عموم من وجه لتصادقهما في الحق
البسيط المحض الوتر وفي العقول سيما على التحقيق وكذا في النوع البسيط الذي هو هويته في عالم العناصر
على مذهب المشائين حيث انها عندهم مخالفة بالنوع لهيولى عالم الافلاك فلا شريك لها من نوعها
بسيطة حيث ان جنسها مضمن في فصلها وفصلها مضمن في جنسها وان كان لها شريك في جنسها ووجودها
وكان لها اجزاء عقلية كجوهر مستعد ومهية ووجود ونفارق الاحدية الواحدية في النقطة من حيث
انتفاء الاجزاء المقدارية عنها وكذا الاعراض من المهيات التامة من حيث انتفاء الاجزاء الخارجية عنها وان
كان لها الاجزاء العقلية وكذا الاجناس العالية والفصول الاخيرة من المهيات التامة من حيث انتفاء
الاجزاء العقلية ايضا عنها وتفارق الواحدية من الاحدية في الاجرام الفلكية من الافلاك الكلية والجزئية
والكواكب السيارة والثابتة حيث ان كلا منها نوعها منحصر في شخص ولا شريك لها في نوعها وان كان لها
شريك في جنسها ووجودها كما مر ولو اعتبر النفي بالكلية كانتا من الصفات المختصة به تعالى اذ ما من
موجود الا وله شريك في الوجود بخلافه تعالى اذ لا ثاني له في الوجود ولا في توابعه وما من موجود الا و
هو زوج تركيبي له مهية ووجود وجهة الى الرب ووجهة الى النفس بخلافه تعالى فانه مهيته انيته
نور بصيرته يعرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم اني اشهد انك انت الله الذي لا اله الا انت
على اني اشهد بانك في حذف الجار بكثرة وبطرد مع ان وان اخبار الجملة الفعلية لافادة التجدد
المضارع لافادة الاستمرار واخبار صيغة المتكلم الطها التوحيد اهتمام بشانه والشهادة هي الاخبار
بصحة الشيء عن علم وهي اخص من العلم والاقرار اذ العلم قد يخلو عن الاقرار والاقرار
عن العلم والشهادة جامعة لهما وانت ضمير فصل يفصل بين الخبر والتابع بالاعلام من اول الامر
بان ما بعده خبر لا تابع ولهذا سمي فصلا ويؤكد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه وهو
حرف على الاصح لا محل له من الاعراب وقيل هو لا محل له من الاعراب وقيل محله بحسب ما قبله وقيل بحسب
ما بعده ويحتمل ان يكون الثاني تاكيدا وان يكون مبتدأ وخبره اسم الجلالة والجملة خبر ان وقوله

الا انه حمل على المعنى ايثارا للخطاب على الغيبة ولو حمل على اللفظ لقال الا هو وهذا وان كان هو
الغالب في الاستعمال الا انه لما كان ما قبله خطابا والداعي في مقام الخصوص التشهد طوى عن الغيبة كيفما
اجري الكلام على سنن واحد اسلوبا ذا بالخطاب قال النحويون اذا كان الموصول او موصوفه خبرا عن
متكلم او مخاطب جاز ان يكون العائد اليه غائبا وهو الاكثر لان المظهرات كلها غيب نحو انا الذي قال
كذا وانت الرجل الذي فعل كذا وجاز ان يكون متكلما او مخاطبا نحو انا الذي قلت كذا وانت الرجل
الذي فعلت كذا وعليه قول امير المؤمنين انا الذي سمتني امي حيدرة ثم ينبغي ان يراد بالاله
المنفي في كلمة التوحيد المعبود بالحق اي لا معبود بالحق الا الله او الا انت اذ لو اريد به مطلق المعبود
لزم الكذب بكثرة المعبودات الباطلة فان قلت ما اعراب الا انت والا الله قلت نعم الاكثرون ان
المرتفع بعد الا في ذلك بدل من محل اسم لا كما في قولك ما جاءني من احد الا زيد واستشكل بان
البدل الله موجود وقيل هو بدل من ضمير الخبر المحذوف وهنا سؤال مشهور وهو ان قدر الخبر
المحذوف موجود لم يلزم نفي امكان اله معبود بالحق غير الله تعالى غايته نفي وجوده كذلك وان قدر ممكن
لم يلزم الاثبات امكانا لوجوده تعالى لا اثبات وجوده تعالى الله عن ذلك قال بعض المحققين وتحقيق
الجواب على التقديرين ان المعبود بالحق لا يكون الا واجب الوجود ومحال ان يبقى واجب الوجود على
الامكان فان قلنا لا اله موجود الا الله لزم نفي امكان اله غيره وان قلنا لا اله ممكن الا الله لزم
وجود الله سبحانه لاستحالة بقاء واجب الوجود في رتبة الامكان وهو دقيق لطيف جدا انتهى و
قال بعض العلماء الحق ان كل تقدير يقدر فيهما فهو مخرج لهذه الكلمة عما يفيده اطلاقها وتقييد
تخصيصها لم يكن وهو مما يجده الانسان بنفسه عند الاعتبار فالاولى ان يكون خبر لا هو قولنا
الا الله ومع لا حاجة الى عن ابدا انتهى وكانه اراد به خبر لا مع اسمها فانهما في موضع رفع عند سيبويه والا
لم عمل لا في غير نكرة منفية وهو غير صحيح ونعم ما قال بعضهم ان كلمة الشهادة تامة في ذا معنى التوحيد
الذي هو نفي امكان الوجود لما سوى الله تعالى من الالهية واثبات الوجود له تعالى لانها صارت علما لذلك شرعا
من غير نظر الى المعنى اللغوي مستكملا اعلم ان كلمة الشهادة اشرف كلمة تنطوي على معنى التوحيد لما تضمنه
تركيبها من حسن الوضع المؤدي للمقصود التام منها وبيان ذلك انه قد ثبت في علم السلوك الى الله
تعالى ان التوحيد المحقق والاخلاص المطلق لا يتقرر الا بنقض كل ما عداه عنه وتنزيهه عن كل الاحوال
وطرحه عن درجة الاعتبار وهو المسمى في عرف اهل العرفان بمقام التخلية والنقض والتفريق وما يتحقق
الشيء الا بعد كان اعتباره مقدما على اعتبار وقولنا لا اله الا الله مشتمل على هذا الترتيب فان
الجزء الاول منها مشتمل على سلب كل ما عدا الحق سبحانه مستلزما العقل دون كل شبهة لخاطر سواه او
مقام التنزيه والتخلية جو اذ تراح كل ثان عن محل عرفانه استعد بجوده للتحلية بنور وجوده وهو

ما اشتمل

ما اشتمل عليه الجزء الثاني من هذه الكلمة فكانت اجل كلمة نطق بها في التوحيد قوله الاحد يحتمل
ان يكون نعتا لله وان يكون خبرا بعد خبر وان يكون بدلا من الخبر واصله وحد فابدلت الواو همزة
وقال مكي اصله واحد فابدلت الواو همزة فاجتمع الفان لان الهمزة تشبه الالف فحذفت احديهما تخفيفا
قال ابو حاتم هو اسم اكمل من الواحد الا ترى انك اذا قلت فلان لا يقاومه احد جاز ان يقال لكن يقاومه
اثنان بخلاف قولك لا يقاومه واحد هو مخصوص باولي العلم دون غيرهم بخلاف الواحد وقال بعض المحققين
الاحد اخص من الواحد لان الواحد يقول بالتشكيك على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم عقلا وعلى ما ينقسم
حسا بالقوة وما ينقسم بالفعل فكل سابق اولى من اللاحق والاحد يختص بالاول ولذلك اختص به
تعالى اختصاصا بالاحدية لا يشاركه فيها غيره فلهذا لا ينبغي لغير الله فلا يقال رجل احد المتوحد
البليغ للوحدانية كالمتكبر البليغ للكبرياء وفي قاموس الله الاوحد والمتوحد ذو الوحدانية وما
ذكرناه الصواب لمبنى الصيغة وقيل المتوحد هو المستنكف عن النظير كما قيل المتكبر هو الذي يتكبر عن كل ما يوجب
حاجة ونقصا ومعنى احديته تعالى انه لا ثاني له في الوجود والوجوب ولا كثرة في ذاته وصفاته ذهنا وخارجا
وفي اصطلاح ارباب الحال الاحد هو اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الصفات والاسماء والنسب والتعينات عنه
والاحدية اعتبار الذات مع اسقاط الجميع والفرد قيل هو الوتر وهو الواحد نعتا له واجب الوجود لا ينقسم حقيقته
البسيط بالعدد والا فاما ان يتكثر بذاته فلا يوجد منه واحد لانه على طباع ذلك المتكثر بنفس ذاته بل هو عينه
فيتكثر فاذا انتفى الواحد انتفى الكثير لانه مبدؤه فاذا كثرناه بنفسه فقد ابطلنا كثرته فقد ابطلنا نفسه واما
ان يتكثر بغيره ففيه قوة القبول وهي من حيثية الوجوب بالذات الذي هو محض الفعلية فتركب ذاته من حيثيتين
وهو ممتنع وبوجه اخر لو كان معنى واجب الوجود بالذات يحمل على كثيرين بالعدد فواحد يتخصص من افراده لا يخلو
اما ان يكون كونه ذلك المعنى كونه هو بعينه مرادا احدا فلا يكون غيره واجبا بالذات كما لا يكون غيره
هو بعينه فينحصر حقيقته فيه ولا يوجد لغيره واما ان يكون ذلك المعنى مراد كونه هو بعينه فيحتمل
ذلك المعنى عليه وانضمامه محتاجا الى تاثيره وعلته لان التشخص عرض بالقياس الى النوع وكل عرض معلل
اما بما هو عرض له او بغيره وعلة هذا بعينه اما ان يكون نفس معنى الواجب بالذات فيلزم ان يكون
معينا قبل هذا وبعود الكلام الى جذعا واما ان يكون العلة غير معنى الواجب بالذات فيلزم كون الواجب
بالذات ممكنا بالذات وهو باطل وبالجملة لو كان الواجب الوجود شرطا ان يكون امرا فلا يكون واجب الوجود
الا هو وان لم يكن شرطا ان يكون امتعلقا مسببا فكان الواجب انه واجب الوجود بغيره هف
وبوجه اخر محقق في كتب هذا الفن ان منشا التكثر العددي فيما له حد نوعي انما هو المادة فقط
والموجود المفارق بالبراءة عن الكثرة العددية فواجب الوجود احق بنفي هذا الوجه من الكثرة لكونه في اعلى
مرتبة التجرد لتجرده عن الهيئة فضلا عن الهيولي وسيأتيك زيادة بصيرة في هذا المعنى انه وحده
تم ما خرج من المسودة في اثبات التوحيد

هذه رسالة في تحقيق الايمان بالله واليوم الاخر من تصانيف الفاضل المحقق الجامع للمعقول والمنقول الشيخ المولى عبد النبي الافغاني محمد تقي

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين وبعد
فهذه رسالة في تحقيق الايمان بالله واليوم الاخر قال الله تعالى في سورة البقرة امن الرسول بما انزل اليه من ربه
والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله الاية وقال في النساء ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا دلت الايتان على ان الايمان يحصل بمعرفة هذه الامور والتصديق
بها وقال تعالى في يونس الذين امنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحيوة الدنيا وفي الاخرة لا تبديل لكلمات
الله ذلك هو الفوز العظيم وقال تعالى في سجدة ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة
ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الاخرة دلت
في سورة الايات على ان المؤمن الحقيقي من يكون قلبه منزل كلمات الله ومورد الملائكة وقال تعالى في البقرة الله ولي
الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى
الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقال هو الذي ينزل على عبده ايات بينات ليخرجكم من
الظلمات الى النور وقال يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم الاية وقال والذين
امنوا بالله ورسله اولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم اجرهم ونورهم وقال قد انزل
الله ذكرا رسولا يتلوا عليكم ايات الله مبينات ليخرجكم من الظلمات الى النور دلت الايات على ان الايمان
عقلي يخرج به النفس من القوة والنقص الى الفعل والكمال ويرتقي من عالم الاجسام والظلمات الى عالم
الارواح والانوار ويستعد للقاء الله تعالى وذلك النور هو المسمى عند الحكماء السابقين بالعقل
بالفعل وقالوا ان النفس بسبب هذه العلوم العقلية اليقينية يصير انها عقلا قدسيا ونورا
نوريا الهيا من سنخ الملائكة المقربين تنبيه اعلم ان الايمان ايمانان احدهما تقليدي سمعي كايمان العوام يصدق
بما يسمعونه من علمائهم بما يروون عن انبيائهم ثم يترتب على ذلك حقن الاموال والدماء وايمان كشفي
قلبي يحصل بانشراح الصدر وتنور القلب بنور الله كما اشار تعالى اليه افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور
من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله وينكشف بذلك النور حقيقة الاشياء الاصلية على ما هي
عليه فيتضح ان الكل من الله ابتداؤه والى الله مرجعه ومصيره وهذا الصنف هم المقربون النازلون
في الفردوس الاعلى وهم على غاية القرب من الحضرة الربوبية وهم ايضا على اصناف هم السابقون
منهم من دون ومن هو بحسب تفاوت معرفتهم بالله وصفاته وافعاله ودرجات العارفين غير محصورة كما قال
ويرفع الله الذين امنوا والذين اوتوا العلم درجات اذ الاحاطة بكنه جلال الله غير ممكن وبحر
المعرفة ليس له ساحل فلكل له رتبة بقدر قوته في خوضه فيه واما المؤمن ايمانا تقليديا
فهو من اصحاب اليمين ان كان عمله صالحا فهو يثاب في الاخرة بحسب اعماله وسلامة صدره من
الغل والغش فمن اتى الفرائض واجتنب الكبائر فيدخل في الجنة وكذا من اهمل الفرائض وارتكب

الكبائر

الكبائر الا انه تاب توبة نصوحا فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له واما من لم يتب من الكبائر
حتى مات فامره خطير لان الموت على الاصرار سببا لزوال ايمانه فيختم له بسوء الخاتمة لا سيما اذا كان ايمانه
تقليديا فان التقليد وان كان جزما فانه قابل للانحلال باذنى تشبيه والعارف البصير ابعد عن ان يختم
له بسوء الخاتمة وكلاهما ان ماتا على الايمان يدخلان الجنة ولو بعد حين ويعذبان عذابا يزيد على عذاب
المناقشة في الحساب بحسب قوة الاصرار وكثرة مدته وبحسب قبح الكبيرة الا ان يعفو الله ويتجاوز عنهم
بغفوره رحيم وكما ان الايمان على ضربين حقيقي وتقليدي فالكفر ايضا كفران كفر جحود وعناد وانحراف عن
منهج السداد وهو صفة الحق لانه صفة جوهره وجهه مشفوع بالاصرار والاستكبار كجمع البغض
اللجاج وكفر قصور ونقص وعدم استعداد وكلاهما منشأ الخلود في النار الا ان المنافق اشد عذابا و
اسوء من الكافر الفطري لكثرة استعداده وقوة نفسه وتفصيل المقام ان الاشقياء على ضربين اما المطرود
في الازل الذين حق عليهم القول وهم اهل الظلمة والحجاب الكلي لغلظ حجابهم وكثافتها وانغمارهم في بحر
الطبيعة فهم المختوم على قلوبهم ابدا كما قال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون
بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا وكما قال وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا وفي الحديث القدسي
هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي واما المنافقون الذين كانوا مستعدين في الاصل قابلين للنور بحسب الفطرة
والنشأة ولكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل النفسانية الحاصلة من ارتكاب المعاصي
ومباشرة الاعمال المستتبعة للهيئات البهيمية والسبعية والمكائد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات
باهشين زط المظلمة وارتكمت على افئدتهم فبقوا شاكين حائرين تائهين في تيه الجهالة وظلمات الحيرة وقد
حبطت اعمالهم وانتكست رؤسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا وارد مالا وافضح جوهرا من الفريق
الاول المنافي لشكر استعدادهم لاهوال مالهم ووبالهم والفريقان هم اصحاب النار لانهم اهل
الدنيا احدهما اهل الحجاب والاخر اهل العقاب فالفريق الاول هو ما اشار تعالى اليه بقوله في
البقرة ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب اليم والفريق الثاني ما اشار اليهم بقوله ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم
وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم فالفريق الاول من الاشقياء الذين
اهل القصر الالهي لا ينجع فيهم الانذار ولا سبيل لاخلاصهم من النار كذلك حقت كلمة ربك على
الذين فسقوا انهم لا يؤمنون وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار وهؤلاء
سد عليهم الطرق وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون وغلقت

عليهم الابواب لان القلب هو اصل الابواب هو المشعر الالهي الذي هو محل الالهامات وقد حجبوا
عنه بختمه وكذا السمع والبصر للفهم والاعتبار اللذان هما بابان للانسان وقد حرموا عن جدواهما لانهما متاع
نفوذ المعنى منهما الى القلب فلا سبيل لهم في الباطن الى العلم الكشفي الباطني ولا في الظاهر الى العلم
التعليمي الكسبي فحبسوا في سجون الظلمات وعظم عذابهم وحجابهم والفريق الثاني من الاشقياء الذين
سلب عنهم الايمان مع ادعائهم له لان محل الايمان هو القلب لا اللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ومعنى قولهم فيما حكى الله عنهم امنا بالله
وباليوم الاخر ادعاؤهم على التوحيد والمعاد الذين هما اشرف متعلق الايمان واجل المعارف الربانية
فكذبهم الله بقوله وما هم بمؤمنين فاشار الى ان علومهم خداع وتلبيس استترا بهما الجهل بالعلم والحق
بالباطل فصيروا نفوسهم كما هو دأب المغالطين الماكرين على بارئهم ومكروا مكرا كبارا انهم يكيدون
كيدا واكيد كيدا فمهل الكافرين امهلهم رويدا لكن اهل البصيرة يعرفون وجوه الغلط والتلبيس ويدفعون
خداع اصحاب الحجاب بنورهم والظلمات في اوهامهم بانوار الالهامات في اخذوا البينة كما قال ولا
يحيق المكر السيئ الا باهله ويمحو الله الباطل ويحق الحق بكلماته وفي القران ايات كثيرة مشيرة الى
احوال هاتين الطائفتين اعني الضالين الغاوين والمضلين المغوين المكذبين كقوله تعالى ولا
تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون
ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وقوله بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه
ولما ياتهم تاويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وقوله ومنهم من
يستمع اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ومنهم من ينظر اليك افانت تهدي العمي ولو
كانوا لا يبصرون قوله في بيانا وردت في الدعاء وبلغ بايماني اكمل الايمان واجعل يقيني افضل اليقين
وانته بنيتي الى احسن النيات وبعملي الى احسن الاعمال بدأ عليه السلام دعاءه بالصلوة على النبي وآله
عليهم السلام للاستعداد به لقبول الدعاء ولما روي عن امير المؤمنين ع اذا كانت لك الى الله سبحانه حاجة
فابدأ بمسألة الصلوة على النبي ص ثم اسأل حاجتك فان الله تعالى اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي
احدهما ويمنع الاخرى وبلغ المكان بلوغا من باب تعب وصل ويتعدى بالباء والتضعيف فيقال
بلغ به وابلغه ابلاغا وبلغه تبليغا فالباء من قوله بايماني زائدة للتوكيد وهي كثيرا ما تزاد في المفعول
نحو ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهزي اليك بجذع النخلة وتسقي الضجيع ببارد بسام او ضمن بلغ
معنى انتهى اي انته بايماني مبلغا اباه اكمل الايمان والايمان افعال من الامن الذي هو خلاف الخوف
ثم استعمل بمعنى التصديق فالهمزة فيه اما للصيرورة كان المصدق صار ذا امن ان يكون مكذبا او للتعدية
كانه جعل المصدق امنا من التكذيب في المخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف نحو يؤمنون

بالغيب

بالغيب وباللام لاعتبار معنى الاذعان ونحو وما انت بمؤمن لنا هذا معناه اللغوي واما في الشرع فقيل هو
المعرفة فقوم بالله وقوم به وبما جاءت به رسله اجمالا وقيل هو كلمة الشهادة وقيل هو التصديق
معهما وقيل هو اعمال الجوارح فقوم هو الطاعات باسرها فرضا او نفلا وقوم هو الطاعات المفترضة دون
النوافل وقيل هو مجموع الثلاثة فهو تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقيل هو تصديق
بالله ورسوله وبما جاء به اجمالا والولاية لاهلها وتولي لها لان الايات والاخبار عليه نحو قوله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان دلت على ان محله القلب
وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم دل اقتران الايمان بالمعاصي فيها على ان العمل غير داخل في حقيقته و
قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات دل على التغاير وان العمل خارج عنه لان الشيء لا يدخل على نفسه ولا
الجزء على كله وقول الرسول ص يا معشر من اسلم بلسانه ولم يخلص الايمان بقلبه لا تذموا المسلمين وقول
الصادق عليه السلام الايمان ما وقر في القلوب والاسلام عليه المناكح وقوله عليه السلام ما يبين من المؤمن
على قدر ايمانه وحسن اعماله دلت على ان محله القلب للايمان ومغايرته للعمل على ان كون الايمان عبارة
عن التصديق المخصوص المذكور لا يفتقر الى نقله عن معناه اللغوي الذي هو التصديق مطلقا لان التصديق
المخصوص فرد منه بخلاف غيره اذا كان المراد غيره من المعاني المذكورة فانه يستلزم النقل وهو خلاف
الاصل ولو كان منقولا لتبين للامة نقله بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة ونحوهما و
لاشتهر اشتهار نظائره بل هو كان بذلك اولى اما ما ذهب اليه المحقق الطوسي من اصحابنا من ان
الايمان مركب من الاقرار والتصديق واستدل على ان الاول وحده وهو الاقرار باللسان ليس بايمان بقوله
تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فقد اثبت الاقرار اللساني ونفى الايمان فعلم ان
الايمان ليس هو الاقرار باللسان وعلى ان الثاني وحده وهو التصديق ليس بايمان بقوله تعالى وجحدوا بها و
استيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق فلو كان الايمان نفس التصديق لزم اجتماع
الكفر والايمان في شخص واحد لا شك انهما متقابلان لا يمكن اجتماعهما كذلك ففيه اولا ان التصديق
لما كان مقرونا بالانكار كان غير معتبر لان التصريح بالنقيض بما كان مانعا من القبول ولا اعتبار
ولذلك اشترط فيه عدم الانكار اللساني وثانيا ان هذه الاية انما تدل على ان التصديق وحده ليس بايمان ولا
تدل على ان الاقرار باللسان جزء من الايمان لجواز ان يكون شرطا له والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط
كما ان الكل ينتفي بانتفاء الجزء ومن ثم حمل المتكلمون القائلون بان الايمان نفس التصديق الاخبار الدالة
على جزئية اعمال الجوارح للايمان على انها للكمال بمعنى ان العمل ليس جزء الايمان بحيث يعد الايمان
بعد الايمان بعد العمل بل اضافة العمل اليه اضافة كمال وكذا حملوا الاخبار الدالة على جزئية الاقرار

باللسان على انه شرط في الايمان لا جزء منه وعلى هذا حملوا الاخبار المختلفة الدال بعضها على ان الايمان
نفس التصديق والعمل وبعضها على انه التصديق والاقرار ثم كون الاقرار باللسان شرطا في كون التصديق القلبي
ايمانا مذهب طائفة من العامة ايضا قال التفتازاني في شرح العقايد فرقة تقول الاقرار شرط لصحته
وقال الدواني في شرحه للعقايد العضدية والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو
كافر مخلد في النار انتهى وقال بعض اصحابنا انما يشترط عدم الانكار باللسان واما كون الاقرار باللسان
شرطا في ترتب الايمان القلبي قال التبصرة اختلف في الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وذهب
الى كل طائفة وقال كثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا
يقبلهما لان الواجب هو اليقين فانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته ولا بحسب متعلقه اما الاول فلان التفاوت
انما هو لاحتمال النقيض وهو ولو باتعد وجه ينافي اليقين ولا يجامعه واما الثاني فلان جميع ما علم بالضرورة
مجيء الرسول به يجب من حيث هو جميع لا بتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو العمل وحده
او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر وهما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على قبوله اياهما فباعتبار الاعمال او
بزيادة وينقص بنقصانها وقال المحققون من الفريقين الحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان
بحسب ذاته وبحسب متعلقه اما الاول فلان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا فيجوز
ان يكون التفاوت في القوة والضعف بلا احتمال النقيض للفرق الظاهر بين ايمان النبي والعامة
واما الثاني فلان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيء الرسول به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على
تصديقه بالاجمال فكان قابلا للزيادة وقوله ولكن ليطمئن قلبي ناظر الى الاول لان عين اليقين اقوى
من علم اليقين ولهذا قال امير المؤمنين عليه السلام لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وقوله واذا تليت
عليهم اياته زادتهم ايمانا ناظر الى الثاني اذا عرفت ذلك فقوله عليه السلام بلغ بايماني اكمل الايمان يحتمل
يكون المراد به نفس التصديق وهو اصل الايمان الكامل وان يكون المراد به الايمان الكامل وهو التصديق
مع العمل فان لكل منهما درجات ومراتب متكثرة متفاوتة بعضها فوق بعض وادناها التصديق اصل العقيدة
لان زواله يوجب الكفر وفي العمل القيام بالمفروضات واجتناب المنهيات واعلاها فيهما غاية كمال البشر
وهي في التصديق كونه عين اليقين او اعلى منها وهو مرتبة حق اليقين وفي العمل صرف جميع الجوارح
في جميع الاوقات في جميع ما خلقت له وقد وردت روايات كثيرة في ان للايمان درجات فعن ابي عبد الله عليه السلام
عشر درجات بمنزلة السلم يصعد منه مرقاة مرقاة وعن الزبيري عن ابي عبد الله عليه السلام ان الايمان حالات
ودرجات وطبقات ومنازل فمنه التام المنتهي تمامه ومنه الناقص البين نقصانه ومنه الراجح الزائد
رجحانه قال بعض الشارحين التام المنتهي تمامه كايمان الانبياء والاوصياء والناقص البين نقصانه
هو ادنى المراتب الذي دونه الكفر والراجح الزائد رجحانه على مراتب غير محصورة باعتبار التفاوت في

هيهنا كلام نفيس في الايمان

الكيفية والكيفية والله اعلم تتمة لبعض محققي المفسرين كلام نفيس في الايمان لا باس بايراده هنا
لكمال تعلقه بالمقام قال ره ان للايمان وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ولا ريب
ان الوجود العيني لكل شيء هو الاصل وما في الوجود فرع وتابع فالوجود العيني للايمان وجود هو النور
الحاصل للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق جل ذكره الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات
الى النور وهذا النور قابل للقوة والضعف والزيادة والنقصان كساير الانوار واذا تليت عليهم اياته
زادتهم ايمانا كلما ارتفع حجاب ازداد نوره فيتقوى الايمان ويتكامل الى ان يبسط نوره فينشرح الصدر
ويطلع على حقايق الاشياء ويتجلى له الغيوب وغيوب الغيوب ويعرف كل شيء في موضعه فيظهر له صدق
الانبياء ولا سيما محمد خاتم النبيين صلى الله عليه واله الطاهرين في جميع ما اخبر عنه اجمالا
او تفصيلا على حسب نوره وبمقدار انشراح صدره وينبعث من قلبه داعية العمل بكل مامور والاجتناب عن كل
محظور فينضاف الى نوره معرفته انوار الاخلاق الفاضلة والملكات الحميدة نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم
نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء واما الوجود الذهني فكالعلم الموجود لهذا النور وطاعته وموافقته واما
الوجود اللفظي فكالشهادة التي اصطلح عليه الشارع شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص ولا يخفى
ان مجرد التلفظ بقولنا لا اله الا الله محمد رسول الله ص من غير النور المذكور لا يفيد الا كما يفيد التلفظ
باللفظ بالماء الزلال الا ان التعبير عما في الضمير لما لم يتيسر الا بواسطة النطق المفصح عن كل خفي والمعرب عن كل
مستتر كان للتلفظ بكلمة الشهادة وتعدده مدخل عظيم في الحكم بايمان المرء وكفره فضح جعل ذلك كالمنخرط
في سلكه من تعلقات كعكس لبس ثيابا وشد الزنار دليلا عليهما وتفويض امر الباطن الى عالم الخفيات
المطلع على السرائر والنيات انتهى كلامه وفي الوجود العيني للايمان ماخوذ من قول امير المؤمنين عليه السلام ان
الايمان يبدو لمظة في القلب كلما ازداد الايمان ازدادت اللمظة قال الشيخ كمال الدين ره اراد ان الايمان وهو
التصديق بوجود الصانع تعالى اول ما يكون في القلب يكون خاليا ثم لا يزال يتاكد بالبراهين والاعمال
الصالحة الى ان يصير ملكة تامة ولفظ اللمظة استعارة لما يبدو من نور الايمان في القلب او لكونه ملاحظة
للشبهة باللمظة من البياض والنكتة من نور الشمس انتهى قال في القاموس اللمظة بالضم النقطة من البياض
تنبيه ظاهر معظم الاخبار الواردة عن اهل البيت عليهم السلام ان الاسلام يصدق على مجرد الاقرار باللسان من غير
تصديق سواء كان معه الاقرار بالولاية او لم يكن وعلى التصديق المجرد عن الولاية وان لم يكن معه الاقرار باللسان
وعلى كليهما مجردا عن الولاية او معها والايمان يصدق على التصديق بجميع ما جاء به الرسول الداخل فيه الولاية سواء
كان معه عمل بما يقتضيه ذلك التصديق او لم يكن وان كان المقرون بالعمل هو الفرد الكامل من الايمان
بل هو الايمان المعتبر عند اصحاب العصمة عليهم السلام كما يشعر به كثير من اخبارهم ع فيكون الايمان على هذا
احص من الاسلام فهو كالنوع والاسلام كالجنس والله اعلم قوله واجعل يقيني افضل اليقين ويقبل

يكون اسم مصدر ويكون بمعنى فاعل من يقن الامر ييقن يقنا من باب تعب اي ثبت فهو يقين و
يستعمل ايضا متعديا بنفسه وبالباء وبالهمزة والباء فيقال يقنته ويقنت به وايقنته وايقنت به واستيقنته
اي علمته علما لا شك فيه واليقين لغة العلم الذي لا شك معه واصطلاحا قيل هو العلم الحاصل من نظر و
استدلال ولهذا لا يسمى علم الله تعالى يقينا وقيل هو غاية الكمال في العلوم النظرية التي لا يحتمل النقيض سواء
حصلت بالبرهان او بالمجاهدة والرياضات النفسانية والهداية الخاصة بالاولياء على حسب مراتبه قال
المحقق الطوسي في بعض رسائله اليقين اعتقاد جازم مطابق ثابت لا يمكن زواله وهو في الحقيقة مؤلف
من علمين العلم بالمعلوم والعلم بان خلافه ذلك محال وله مراتب علم اليقين وعين اليقين وحق
اليقين وفي القرآن ناطق بذلك قال تعالى لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين وقال
وتصلية جحيم ان هذا لهو حق اليقين وهذه المراتب مترتبة في الفضل والكمال وهي مثل مراتب معرفة
النار فالعلم بالنار مثلا بتوسط النور والدخان هو علم اليقين وهو العلم الحاصل لاهل النظر و
الاستدلال بالبراهين القاطعة والعلم بمعاينة جرم النار المفيض للنور هو عين اليقين وهو
العلم الحاصل بالكشف للخلص من المؤمنين الذين اطمأنت قلوبهم بالله وتيقنوا بمعاينة القلوب
ان الله نور السموات والارض كما وصف به نفسه والعلم بالنار بالوقوع فيها والاحتراق بها ومعرفة
كيفيتها التي لا تفصح عنها العبارة هو حق اليقين وهو العلم الحاصل بالاتصال المعنوي لاهل الشهود تقمع ظ
والفناء في الله وهذه المرتبة هي الدرجة العليا والمنزلة القصوى التي سألها الداعي عليه السلام وعبر
بعضهم عن هذه المراتب فقال للعلم ثلث مراتب اولها علم اليقين وهي مرتبة البرهان وثانيتها
عين اليقين وهو ان يرى المعلوم عيانا فليس الخبر كالعيان وثالثتها حق اليقين وهو ان يصير العالم
والمعلوم والعلم واحدا ولعله لا يعرف حق هذه المرتبة الا من وصل اليها كما ان طعم العسل لا يعرفه
الا من ذاقه ولعزة هذه المرتبة وقلة الواصلين اليها لم يتعرض لبيانها الاكثرون قال الشيخ
بيان الحق ابو القاسم محمود بن ابي الحسن النيسابوري في كتاب خلق الانسان ان اليقين يقينان احدهما
ينفي الشك وهذا لا يقبل الشك هو يقين التوحيد والآخر نور ومشرق للصدر غالب للشهوات
مبطل للخيالات تنكشف لصاحبه امور الدنيا والآخرة واحوال الملكوت معاينة واصبحت الامور خاضعة
لامره وعلى هذا جاء عن الله في الزبور المنزل على داود لو صدق يقينكم ثم قلتم للجبل انتقل فيقع في
البحر لوقع وذلك ان القلب اذا وصل الى الله تعالى وامتلأ من عظمته واشرق بتجلاله وهيبته وبعد
ذلك انما وقع البصر والفكر هو الى ما امتلأ به القلب فاذا وصل الى الله وامتلأ من عظمته من العمل
الصحيح والصافي الخالص غير الممزوج بالشبهات المكدرة بالشائبات بمنزلة الشمس اذا ورد فيها واستوى
حاجبها واشرق ضياؤها فحيث ما سرت من بلاد الله وضوؤها منك يريك الاشياء بالوانها وهيئاتها

ونفاذ برها

ونفاذ برها واشكالها فكذلك شمس اليقين اذا اشرقت واستنارت بنورها النفس رأى ذلك امر الملكوت
واحوال الدنيا والآخرة وبواطن الاشياء والاسرار التي في الغيوب مما كشفها الله لانبيائه واطلع عليها قلوب
خيرته ولصفيائه **قلت** ومما يؤيد هذا المعنى ما رواه ثقة الاسلام في الصحيح باسناده عن اسحق بن عمار قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان رسول الله ص صلى بالناس الصبح فنظر الى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي
برأسه مصفرا لونه قد نحف جسمه وغارت عيناه في رأسه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كيف اصبحت
يا فلان قال اصبحت يا رسول الله موقنا فعجب رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله وقال ان لكل يقين حقيقة
فما حقيقة يقينك فقال ان يقيني يا رسول الله هو الذي احزنني واسهر ليلي واظمأ هواجري فعزفت
نفسي عن الدنيا وما فيها حتى كأني انظر الى عرش ربي وقد نصب للحساب وحشر الخلائق لذلك وانا فيهم وكأني
انظر الى اهل النار وهم فيها خالدون معذبون مصطرخون وكأني الآن اسمع زفير النار يدور في مسامعي
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله هذا عبد نور الله قلبه بالايمان ثم قال الزم ما انت عليه فقال
الشاب ادع لي يا رسول الله ان ارزق الشهادة معك فدعا له رسول الله ص فلم يلبث ان خرج في بعض غزوات
النبي ص فاستشهد بعد تسعة نفر وكان هو العاشر وهذا الشاب هو حارثة بن مالك بن النعمان ا ه
كما وردت به رواية اخرى ومما يدل على التفاوت في اليقين حتى في الانبياء عليهم السلام ما روي في مصباح الشريعة
عن الصادق عليه السلام انه قال اليقين يوصل العبد الى كل حال سني ومقام عجيب كذلك اخبر رسول الله ص من عظم
شان اليقين حين ذكر عنده ان عيسى بن مريم ع كان يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينه لمشى في الهواء فدل
بهذا ان الانبياء ع مع جلالة محلهم من الله كانت تتفاضل على حقيقة اليقين لا غير ولا نهاية لزيادة
اليقين على الابد والمؤمنون ايضا متفاوتون في قوة اليقين وضعفه فمن قوي منهم يقينه فعلامته
التبري من الحول والقوة الا بالله والاستقامة على امر الله وعبادته ظاهرا وباطنا قد استوت عنده
حالتا العدم والوجود والزيادة والنقصان والمدح والذم والعز والذل لانه يرى كلها من عين واحد
ومن ضعف يقينه تعلق بالاسباب ورخص لنفسه بذلك واتبع العادات واقاويل الناس بغير حقيقة
والسعي في امور الدنيا وجمعها وامساكها يقر باللسان انه لا مانع ولا معطي الا الله وان العبد لا يصيب الا
ما رزق وقسم له والجهد لا يزيد في الرزق وينكر ذلك بفعله وقلبه قال الله عز وجل يقولون بافواههم
ما ليس في قلوبهم والله اعلم بما يكتمون انتهى ومن اخبار اهل البيت ما حكاه ابرهيم الخواص قال لقيت غلاما
في البادية كانه سبيكة فضة فقلت الى اين فقال الى مكة فقلت بلا زاد ولا راحلة فقال يا ضعيف اليقين
الذي يحفظ السموات والارض لا يقدر ان يوصلني الى بيته بلا علاقة فلما دخلت مكة اذا هو في الطواف
يقول يا عين بكي ابدا يا نفس موتي كمدا ولا تحبي احدا الا الجليل الصمد فلما رآني نادى يا شيخ انت بعد
ذلك على ذلك الضعف من اليقين ان وثق بالله في رزقه لم يطلب الرزق قبل وقته وعن الصادق ع

في بيان معنى ما ورد في الدعاء بمعنى هدى صالح لا استبدل به وطريقة حق لا ازيغ عنها ونية رشد لا اشك فيها متعبد بالشيء يمتنعا نفعه به فتمتع هو وقال في المحكم متعه الله وامتعه بقاه ليستمتع به والهدى بضم الهاء مقصور كما اتفقت عليه النسخ مصدر من هدى كالسرى في البكا وهو يطلق على معنيين احدهما ان يكون بمعنى الهداية وهي الدلالة بلطف على ما يوصل الى المطلوب فيوصف بالمتعدي وهو المضاف الى الله تعالى الثاني ان يكون بمعنى التوجه الى ما يوصل الى المطلوب فيوصف باللازم وهو المضاف الى العبد وكل من المعنيين محتمل هنا الا ان الثاني انسب بالسياق كما لا يخفى والصالح المستقيم المنتفع به كان المراد به الموصل الى المطلوب اذا لموصل غير معتبر في مطلق الهدى بالمعنيين على الصحيح واستبدل بالشيء اتخذه واختاره بدلا والباء للمقابلة والظرف لغو ووقع في بعض النسخ كان قد ضبط هدى بفتح الهاء وسكون الدال وبعدها ياء مثناة على وزن فلس ثم اصلح الى ما اتفقت عليه النسخ من ضبطه بالضم مقصورا ولو ثبت هذه الرواية لكان اشد ارتباطا بالفقرة الثالثة لان الهدى على وزن فلس بمعنى السيرة وهي الطريقة والهيئة ووصفه بالصلاح هذا المعنى اغرب من وصف الهدى مقصورا به ومنه الحديث الهدى الصالح والسمت الصالح جزء من خمسة وعشرين جزءا من النبوة وهو بفتح الهاء وسكون الدال اتفاقا ثم رايته كذلك في نسخة قديمة فثبتت الرواية به ولله الحمد والطريقة المذهب والحالة قال الجوهري طريقة الرجل مذهبه يقال ما زال فلان على طريقة واحدة اي حالة واحدة انتهى والحق لغة نقيض الباطل واصطلاحا الحكم المطابق للواقع ويقابله الباطل والاضافة لامية وقد يراد بالاقبال على الله تعالى بلزوم الاعمال الصالحة المطابقة للعقائد المطابقة للواقع وبالباطل الاشتغال عن الحق الى غير ذلك مما لا يجدي نفعا في الاخرة وبه فسر قول امير المؤمنين عليه السلام من لم ينفعه الحق يضره الباطل والزيغ الميل يقال زاغ عن الطريق يزيغ زيغا والنية عزم القلب على امر من الامور وتطلق على الوجه الذي ينويه الانسان ولا يبعد ارادة هذا المعنى هنا والرشد الصواب وقال الطريحي هو الهدى والاستقامة وفي القاموس هو الاستقامة على طريق الحق مع تصلب فيه والشك لغة خلاف اليقين وهو التردد بين الشيئين سواء استوى طرفاه او رجح احدهما على الاخر واصطلاحا هو التردد بين الشيئين على حد سواء فان رجح احدهما فالراجح ظن والمرجوح وهم ويقال الشك اضطراب القلب والنفس وهو الذي هو المراد هنا اذ المراد بنية الرشد التي لا شك فيها النية الصادقة الصحيحة المستقيمة التي لا اضطراب للقلب والنفس فيها لا كنية من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين واعلم ان هذه الفقرات الثلث من الدعاء على طلب الاستقامة في الاعتقادات والاعمال وذلك منتظم لجميع محاسن الاحكام الاصلية والفرعية والكمالات النظرية والعملية والخروج عن عهدته في غاية ما يكون من الصعوبة ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله شيبتني سورة هود يعني قوله تعالى فيها فاستقم كما امرت وهي جامعة لجميع انواع التكاليف وقال بعض العلماء ان

الطاعة لا تعد طاعة وفضيلة ما لم تستجمع معاني اربعة ويكون صاحبها عالما بشرايطها وفاعلا لها على سبيل الطوع والاختيار ولا يختارها الا لاعتقاد حسنها في نفسها اعتقادا راسخا وان يدوم اختياره لذلك فلا يزول فلن يخلص الطاعة ولن يستقيم الساعي الا بجموع هذه الخصال الشاقة حتى قال رسول الله صلى الله عليه وآله استقيموا ولن تحصوا وحتى اخبر عن نفسه فقال شيبتني سورة هود من قبل الاستقامة لا يطيقها الا الانبياء والابرار والاولياء لانها الخروج عن المعهودات ومفارقة الرسوم والعادات والقيام بين يدي الله على حقيقة الصدق بحيث لا يشوب معاملته مع الله فترة ولا تصحب مسيرة البشرية تعبير بما يرى في الدنيا من غير شهوة ويتفكر المعاني من غير غفلة يستقل الكثير من طاعته ازدراء على نفسه ويستعظم اليسير من اساءته اجلالا لوجهه ينصف من نفسه ولا ينتصف لها ويعمل جوارحه ولا يعمل هواها فاذا وجدت فيه هذه الامارات

الاستقامة واهل الكرامة وفي نهج البلاغة من خطبة له عليه السلام واني متكلم بعزة الله وحجته قال الله عز وجل ذكره ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون وقد قلتم ربنا الله فاستقيموا على كتابه وعلى منهاج امره وعلى الطريقة الصالحة من عبادته ثم لا تمرقوا منها ولا تبتدعوا فيها ولا تخالفوا عنها فان اهل المروق منقطع بهم عند الله يوم القيامة تم الكلام فيه وفي

بيان معنى ما ورد في الدعاء اللهم اجعلني اصول بك عند الضرورة واسالك عند الحاجة واتضرع اليك عند المسكنة ولا تفتني بالاستعانة بغيرك اذا اضطررت ولا بالخضوع لسؤال غيرك اذا افتقرت ولا بالتضرع الى من دونك اذا رهبت فاستحق بذلك خذلانك ومنعك واعراضك يا ارحم الراحمين صال عليه يصول صولا وصولة وصولانا وسطا قال ابن الاثير في النهاية في حديث الدعاء وبك اصول اي اسطو واقهر والصولة الحملة والوثبة والضرورة اسم من الاضطرار وهو الاحتياج والافتقار الى الشيء فالباء للاستعانة وسالت الله العافية طلبتها ولم يذكر المفعول الثاني لان المراد ايقاع السؤال عنه مطلقا والحاجة اسم من الاحتياج وتضرع الى الله خضع وتذلل ويعرض بطلب حاجته والمسكنة الذل والخضوع والقهر ومنه ضربت عليهم الذلة والمسكنة وهي بهذا المعنى تجامع الغنى والثروة وتطلق على الفقر وقلة المال وسوء الحال واشتقاقها على التفسيرين من السكون لسكون صاحبها الى الناس فان حملتها في الدعاء على المعنى الاول كان المراد بالتضرع التذلل والخضوع وان حملتها على المعنى الثاني كان المراد به التعرض لطلب الحاجة وفتنه فتونا من باب ضرب امتحنه وقال بعضهم الفتنة هي الضلال عن الحق بمحبة امر ما من الامور الباطلة والاشتغال به عما هو الواجب من سلوك سبيل الله وعلى هذا المعنى لا تفتني لا تضلني كما قالوا ربنا لا تضلنا ولا شك ان الاستعانة بغير الله سبحانه حال الاضطرار والخضوع لسؤال الغير عند الافتقار والتضرع الى من هو دونه وقت الرهبة من الضلال عن سبيل الحق اذ كان ذلك التجاء في جلب النفع ودفع الضر الى من لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا وعدولا عن من بيده ازمة الامور القادر على كل مقدور ولذا حكم بالاستحقاق الخذلان والمنع والاعراض منه تعالى من حيث عدم استحقاقه

لنفيان الله سبحانه بالتوجه اليه الاعتماد عليه بالتوجه الى غيره والاشتغال فليرتبوا وقد تقدم الكلام على هذا
المعنى مبسوطا في الروضة الثالثة عشر وقوله الى من دونك اى من سواك فدون بمعنى سوا الظرفية التي هي
بمعنى مكان الذى يدخله معنى العوض والبدل او بمعنى غير فهو خبر لهو محذوف ادخلا لثبت ضميرا والنكد
الى الذى ثبت الركون دونك او بمعنى تحت فان الجوهري دون نقيض فوق وهو تقصير عن الغاية او بمعنى
قدام كانه قدامه تقدم في المكان وهو سبحانه وتعالى منزه تعالى الله من ذلك وقوله فاستحق الفاء للسببية والفعل
منصوب بعدها بان مضمرة لوقوعه بعد النهى الصريح نحو ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي والخذلان
بالكسر اسم من خذله من باب قتل اذا اهمله وترك اغاثته ومنعه معروفه ومنعه منعا حرمه اياه واعرض
عنه اعراضا صد وهو هنا مجاز عن الاستهانة به والتخلى عنه كقوله تعالى ولا ينظر اليهم وقد تقدم الكلام
عليه والله اعلم **الباب الاول** في بيان معرفة الله بالله روى عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله
عليه السلام انى ناظرت قوما فقلت لهم ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل العباد يعرفون بالله فقال
رحمك الله الشرح فان الحكماء العلم اليقيني بكل ما له سبب انما هو من جهة سببه الذى به يخرج الشيء
من حد الامكان الذى هو اللیس المحض الى الايس وبصيرة ضرورى الوجود بالغير ولما كانت الاشياء كلها
منتهية الى مسبب الاسباب فالعلم اليقيني بكل شيء فانما يحصل بالله سبحانه نعم اثبات الصانع انما هو بالنظر الى
المسببات وبالقياس الى جاعلها الناس لكن فرق بين دبون بعيد بين الاثبات والمعرفة وان كان بحصول
الاثبات المطابقة من طريق اخر كما يكون للصديقين اهل العناية وارباب السابقة فهو اى الاثبات
ايضا بهذا الطريق من جهة الصانع وهذا وجه وههنا وجه اخر وطريق اقصل الحق من المقتبسين من
مشكوة اهل البيت عليهم السلام وهو ان للممكن وجهين وجها الى ذاته ووجها الى الحق سبحانه فهو بالنظر
الى ذاته ليس محض عدم صرف وبالنظر الى بارئه شيء موجود واحكام ومن البين ان المعرفة انما يتعلق
بالشيء الموجود والاشياء كلها شيئيتها ووجودها بخالقها وشيئيتها فتعلق المعرفة ليس الا جهتها التي
بخالقها فهى لا يعرف الا بالله حوفه روى عن الفضل بن سكن عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين
عليه السلام اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولوا الامر بالمعروف والعدل والاحسان الشرح نقل الشيخ
رضى الله عنه عن على بن محمد بن عمران الدقاق عن ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني في معنى هذا الخبر ان
هذا الخبر انه يقول معنى قوله اعرفوا الله بالله ان الله عز وجل خلق الاشخاص والالوان والجواهر
والاعيان فالاعيان الابدان والجواهر الارواح وهو جل وعز لا يشبه جسما ولا روحا وليس لاحد في خلق
الروح الحساس الدراك اثر ولا سبب هو المتفرد بخلق الارواح والاجسام فمن نفى عنه الشبهين شبه
الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله بالله ومن شبهه بالروح او البدن او النور فلم يعرف الله بالله
انتهى ثم ذكر هو معنى اخر لهذا الخبر في اخر الباب هذا البيان قال مصنف هذا الكتاب القول الصواب

في هذا الباب هو ان يقال عرفنا الله بالله لانا ان عرفناه بعقولنا فهو عز وجل واهبها وان عرفناه
عز وجل بانبيائه ورسله وحججه عليهم السلام فهو عز وجل باعثهم ومرسلهم ومتخذهم حججا وان عرفناه
بانفسنا فهو عز وجل محدثها فبه عرفناه وقد قال الصادق عليه السلام لولا الله ما عرفناه ولولا نحن
ما عرف الله ومعناه لولا الحجج ما عرف الله حق معرفته ولولا الله ما عرف الحجج ثم نقل من بعضهم كلاما
يخالف بظاهره الخبر الصادق وللمعنى الذى اختاره للخبر الذى نحن بصدد شرحه ثم دفعه فقال وقد سمعت
بعض اهل الكلام يقول لو ان رجلا ولد في فلاة من الارض ولم ير احدا يهديه ويرشده حتى كبر وعقل ونظر الى
السماء والارض لدله ذلك على ان لهما صانعا ومحدثا فقلت ان هذا شيء لم يكن وهو اخبار بما لم يكن ان لو كان
كيف كان يكون ولو كان ذلك لكان لا يكون ذلك الرجل الا حجة الله تعالى ذكره على نفسه كما في الانبياء عليهم السلام
منهم من بعث على نفسه ومنهم من بعث الى اهله وولده ومنهم من بعث الى اهل محلته ومنهم من بعث الى اهل
بلده ومنهم من بعث الى الناس كافة واما استدلال ابرهيم الخليل عليه السلام بنظره الى الزهرة ثم الى القمر ثم الى الشمس
وقوله فلما افلت يا قوم انى برىء مما تشركون فانه عليه السلام كان نبيا ملهما مبعوثا مرسلا وكان جميع قوله
الى اخره بالهام الله عز وجل وذلك قوله عز وجل وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه وليس كل احد كابرهيم عليه السلام ولو استغنى
في معرفة التوحيد بالنظر عن تعليم الله عز وجل وتعريفه لما انزل الله عز وجل ما انزل من قوله فاعلم انه
لا اله الا الله ومن قوله قل هو الله احد الى اخرها ومن قوله بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم
تكن له صاحبة الى قوله وهو اللطيف الخبير واخر الحشر وغيرها من ايات التوحيد اقول يمكن التوفيق بين
الكلامين بان المعرفة الاجمالية لما كانت فطرية يكفى فيه النظر الى المصنوعات فيمكن ان يحصل للرجل الذى
في الفلاة واما حق معرفته فلا بد ان يكون بتوسط الحجج وبتعليم الله تعالى فلا تغفل لتحقيق عرفانى
ويختلج بالبال ان معنى الخبر انه قد ثبت بالبراهين القاطعة والاخبار المروية عن الائمة الطاهرة عليهم السلام
انه لا يقدر مخلوق الا بالله لا يستطيع شيئا الا بالله فلا يمكن ان يعرف الا بالله لكن الناس على مراتب فمنهم المؤمن
الحقيقى اذا احصلت له معرفة بالله يعلم ان ذلك لا يتيسر له الا بالله فقوله عليه السلام اعرفوا الله بالله على هذا
معناه عليكم بتحصيل المعرفة على انها من الله وبالله وقد ذكرنا في كتابنا الاربعين معنى اخر لهذا الخبر ادق
واشرف وهو انه عليه السلام امر بعبودية التي هي نتيجة قرب النوافل فيما روى في الحديث من انه ما تقرب العبد الى بالنوافل
حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى يبصر الى اخر الحديث فالمعنى كونوا بهذه المرتبة حتى
تعرفوا الله بالله فانه لا يعرف الله الا الله وقد بسطنا القول في ذلك في الكتاب المذكور ويحتمل ان يكون
المعنى اعرفوا الله بانه الله اى بالالوهية فوضع اسم الله موضع المضمر على ان يكون هو الحاصل بالمصدر
ويؤيده قوله في الفقرتين التاليتين اى قوله والرسول بالرسالة واولى الامر بالمعروف والعدل والاحسان
فيكون المطالب الثلاثة على التوالى اى اعرفوا الله بصفات الالوهية واستجماعه صفات الكمال وذلك بان

تعرفوا ان الغائم هي مظاهر الانوار تلك المرتبة بحيث لا يعزب عنه وعن نوره وعلمه مثقال ذرة وهذا قولة
امر الله رسوله به في قوله فاعلم انه لا اله الا الله فلا مطمع لغيره فيما فوق ذلك وكذا اعرفوا الرسول بالرسالة بان تعرفوا
حقيقتها وانها دائرة كلية محيطة بجميع انواع الرسالات وان صاحب الدائرة هو الذي ختم به النبوة وهو تمام
عدة المرسلين وان الرسل المكرمين كنقاط تلك الدائرة كل بحسب مرتبته وسعة درجته فهم كالدوائر المتسعة
في هذه الدائرة الكلية كل في مقامه كما قال تعالى هم درجات عند الله وهذا المعنى هو المراد بقوله اجماعا عن عقيدة
المؤمنين لا نفرق بين احد منهم وكذا اعرفوا اولي الامر بالمعروف كما قال تعالى مخاطبا لاصحاب رسول
الله صلى الله عليه وعليهم كما في رواية كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف الاية وبالعدل بان
تنظروا بان سيرتهم العدل وعدم الميل الى الافراط والتفريط في الاخلاق والاعمال وكذا بالاحسان
وهو ان لا يصدر عنهم الا الحسنى ويكونوا معصومين عن الخطاء ففي الجنة في قوله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي ان لما موهم ائمة الحق والمنهي عنهم ائمة
الباطل من الثلاثة الغاصبة للحق ثم فعند ذلك وجبت الطاعة كما قال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر وكما وجبت طاعة الله والرسول في جميع ما امر الله به كذلك يجب طاعتهم في كل ما قالوا عن الله ورسوله بعين
المعنى حيث لم يقولوا الا ما وصل اليهم من الرسول وذلك لا يتمشى الا ممن نص الله ورسوله اخذ من الله
بتوسط نور من كوى عن زياد بن المنذر عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عن ابيه عن جده عليهم السلام قال ان رجلا
قام الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين بماذا عرفت ربك قال بفسخ العزم ونقض الهم لما
هممت فحيل بيني وبين همي وعزمت فخالف القضاء عزمي علمت ان المدبر غيري قال فبماذا شكرت نعماءه قال
نظرت الى بلاء قد صرفه عني وابلى به غيري فعلمت انه قد انعم علي فشكرته قال فبماذا احببت لقاءه لما رايته
قد اختار لي دين ملائكته ورسله علمت ان الذي اكرمني بهذا لا ينساني فاحببت لقاءه الشرح هذا
ايضا معرفة اثباتية لان مخالفة القصد للتدبير يستلزم العلم بان المدبر غير القصد ولما كان غيره من
المخلوقين بهذه المنزلة وجب ان يكون المدبر غيرهم بالذات والحقيقة وخارج من طباع الهيئة الامكانية
وهذا هو الاثبات واما الشكر فقد ذكر في بيانه نعمة واحدة والا فان نعد وانعم الله لا تحصى واما
حب اللقاء فبيانه انه اذا نظر سليم العقل في بعثة الانبياء ودعائهم الخلق الى جوار الله تعالى وهدايتهم اياهم
طريقة الملائكة الرسل المكرمين وسبلهم الموصلة الى قرب حضرة الكبرياء علم بادي حدس انه عز وجل
لا ينسى عباده وانهم يدعوهم الى قربه وجواره وطلبهم الى رضوانه وجنانه ومن المعلوم ان المحب كلما يبعد فلا
حالة يحب لقاءه لان ذلك يدل على انه تعالى يحب لقاء العبد ايضا نور في بيان معنى ما ورد في الدعاء
يا من دل على ذاته بذاته ... الدليل الهادي والمرشد والذات يطلق في الاصطلاح
على عين الشيء جوهرا كان او عرضا واما في اللغة فيطلق على حقيقة الشيء وقد يستعمل بمعنى صاحب ويجمع

على الذوات

على الذوات وتثنيته كما في التنزيل ذواتا افنان وقد يراد بذات الشيء ماهيته باعتبار وجودها الخارجي فان
المعدوم لا ذات له ولا حقيقة فلا يقال ان لعنقاء ولا حقيقتها بل ماهيتها وقد يرد على الحقيقة وعلى الهوية ايضا
وهذا هو المراد هنا وقد يراد بذات الله تعالى ما يختص اليه سبحانه من الاوامر والنواهي والحدود والاحكام كجنبه
في قوله تعالى يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله ومنه قوله صلى الله عليه وآله ان عليا لاخشن في ذات الله وقد ساق
على استعمال الذات بهذا المعنى ورد على ما انكره ابو التمام وبعض في ذات الاله فتوجع والمراد انه عليه السلام
شديد التصلب لتشدده في الامور الالهية لا يداري فيها ولا يداهن ولا تاخذه لومة لائم لان الاخشن بصيغة
اخشن افعل تفضيل من خشن خشونة ضد لان فان في الاساس من المجاز فلان خشن في دينه اذا كان متشدد
فيه والتصغير هنا للتعظيم كقوله دويهية تصفر منها الانامل ومنه حديث اخر ان عليا ممسوس في ذات الله
والمراد انه عليه السلام لتشدده وتصلبه في الامور الالهية وعدم ملاحظته للومة لائم او وغايتها بشبه بالمجنون
الذي لا يبالي بما يقال فيه من لوم او مدح اذ الممسوس الذي به مس من جن فان في الاساس رجل ممسوس مجنون
وقد يطلق الذات على ما يقابل الوصف ويستعمل استعمال النفس والشيء ولذا يجوز تذكيره وتانيثه ومنه قوله تعالى
واصلحوا ذات بينكم قال صاحب الكشاف الاحوال الملابسة للبين يقال لها ذات البين كقولهم اسقني ذا انائك
يريدون ما في الاناء من الشراب وقوله تعالى بذات الصدور وهي مضمراتها وبذاته متعلق بدل والباء فيه كما في قولك
دل فلان بهذا على ذاك اي جعله دليلا عليه ومعرفا له فذاته مع دليل على ذاته ومعرفة لا غيره والا لزم كون
المعرف اخفى من المعرف وكيف لا وهو سبحانه اعرف الاشياء واظهرها عند العقل لانه الظاهر بذاته ومظهر لغيره
فظهوره ذاتي وظهور غيره عرضي حاصل بانتسابه اليه استقلالا عن غيره تعينه ذاته على انه الظاهر بذاته
لا يحتاج الى دليل يدل عليه بخلاف غيره فانه خفي بذاته وانما يظهر به فهو دليل عليه لا ذاته ولذا لما سئل النبي
صلى الله عليه وآله بماذا عرفت ربك قال بالله عرفت الاشياء اي بظهوره وخفائها من حيث الذات والصفات
يعني اني نظرت الى الاشياء فوجدتها مدبرة ومسخرة قائمة بالغير بقوام ذاتها وظهور آثارها وصفاتها
فعرفت ان لها ربا صانعا صنعها وجعلها مبدءا للآثار وموقتها ثم عرفتها بقيامها به وانتسابها
اليه فبهذا النظر بالله عرفت الاشياء وحاصله يؤول الى الاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول فان
من نظر الى وجوده تعالى من حيث انه وجود واجب قائم بذاته يظهر له انه اظهر الامور وبه ظهرت الاشياء كلها فينتقل
منه اليها ويجعله وسيلة لمعرفتها موجودة قائمة لا بذاتها بل بغيرها ومن هنا يقال ما رايت شيئا الا
ورايت الله قبله او معه وعن بعض الصادقين صلوات الله عليهم اجمعين تعرفت الي في كل شيء فرايتك
ظاهرا في كل شيء فانت الظاهر لكل شيء وعنه عليه السلام منك اطلب الوصول اليك وبك استدل عليك وقال كيف
يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى
غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك ويحتمل ان يكون المراد

انه تعرف باثار ذاته وبما خلقه في الآفاق والانفس على معرفة ذاته او صفات ذاته او وجود ذاته الذي هو عين ذاته بحذف المضاف في الموضعين للعلم به لظهوره فيكون اشارة الى الاستدلال بالمعلول على العلة والآني الاولوية الذاتية والمختار حينئذ فان دلالة وجود الممكن على وجود الواجب انما تتم وتثبت بعد نفي تلك الاولوية اما بدلالة البرهان عليه ويحكي الضرورة واشارة العقول اليه وكان الاول اظهر لفظا واقوى معنى الا ان معرفته بهذا الوجه كانها متعذرة او متعسرة للعوام بل لاكثر الخواص بخلاف الثاني فان من له ادنى بصيرة اذا تفكر في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ونظر الى الاشياء من حيث انها ماهيات لا يمكن ان توجد بذواتها عرف ان لها صانعا صنعها ومدبرا دبرها ولذا قال علي عليه السلام البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير حكي ذو النون المصري قال سمعت شخصا قائما في وسط البحر وهو يقول سبحانك سيدي انا خلقت البحور والجزائر وانت الملك الفرد بلا حاجب ولا زمن ذا الذي انس بك فاستوحش ام من ذا الذي نظر الى آياتك فدرت فلم تدهش لها في نفسك السماء ذات الطرائق وجعلت الفلك فوق رؤس الخلائق واجريتك لما بلا سابق وادسالك الريح بلا عائق تدل على قدرتك اما السموات فتدل على صنعتك واما الفلك فيدل على حسن صنعتك واما الرياح فتبشر من نسيم بركاتك واما الرعود فتصور بعظيم اياتك واما الارض فتدل على عظيم حكمتك واما الانهار فتجري بعذوب حكمتك واما الاشجار فتخبر بجميل صنعاتك واما الشمس فتدل على تمام بدائعك وهنا احتمال آخر وهو ان الحكماء ذهبوا الى ان العلة الفاعلية للمعرفة منحصرة بقاء بالذات في الله سبحانه وبالعرض بهيئا كان ونظرا او شرعيا كان او غيره انما يفيض من الله على الذهن بعد حصول استعداده بسبب احسان او تجربة او استماع او نظر او فكر او غير ذلك فهذه الامور معدات والعبد كالمعرفة لا موجد لها والظاهر من اكثر الاخبار ان العبد انما كلف بالانقياد للحق وترك الاستكبار عن قبوله واما المعارف فانها بأسرها مما يلقيه الله في قلوب عباده بعد اختيارهم الحق ثم يكمل ذلك شيئا فشيئا بقدر اعمالهم وطاعاتهم حتى يوصلهم الى درجة اليقين فالمراد انه تعالى يدل بذاته على معرفة ذاته بان القاها على قلب من شاء من عباده بعد اختيارهم الحق وافاضها عليه بعد استعداده لها ويدل على الاول خبر محمد بن حكيم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المعرفة من صنع من هي قال من صنع الله ليس للعباد فيها صنع واعلم ان طرق دلالته سبحانه الى معرفة ذاته وان كانت لا تحصى من جهة كثرتها الا انها تنحصر في اقسام ثلثة تندرج تحت كل قسم منها غير محصور احدها طريق الدلالة بحسب الفطرة وهذه طريقة يشترك في سلوكها العوام اذ ما من احد الا ويعلم ان له صانعا صنعه ومدبرا دبره بحسب فطرته الاصلية لما ركب فيه من العقل الذي هو الحجة الاولى وان انكر وجوده منكر فانما هو لغلبة شقاوته لكثرته المبطلة لاستعداد الفطري وهو مع ذلك يعترف به حال الاضطرار كما هو لوارد في الاخبار الثاني الطريق الحاصل بالانظار والاستدلال

حكاية ذي النون المصري

بالآثار وهذه الطريقة يشترك في سلوكها جميع الخواص المستدلين من العالمين حتى الانبياء والمرسلين وان كانوا فيه على تفاوت مراتب عقولهم الا ترى انك تستدل بملكوت السموات وحركات الكواكب وطلوعها وافولها على صانعها ومدبرها كما استدل بها خليل الرحمن لكن لا يحصل لك من ذلك الا علم ضعيف لا يكاد يبلغ درجة الايمان حتى لو وقعت في ادنى بلية تلونت وتوهمت انه يتخلف والذي حصل له عليه السلام كان علما ثابتا ويقينا جازما حتى قال له الروح الامين وقد رمي بالمنجنيق وكان في الهواء مائلا الى النار الك حاجة فقال اما اليك فلا فاعرض عنه في مثل هذه الحالة وتجاوزه الى ربه تعالى لانه رأى ما سواه مفتقرا اليه خاشعا لديه خاضعا بين يديه بل لم ير موجودا سواه ولا ملجأ الا اياه الثالث الطريق الحاصل بالرياضة والمجاهدة والوصول الى حق اليقين بل عين اليقين وهذه الطريقة لخواص الخواص الذين يعرفون الحق بالحق وهذه الفقرة الشريفة يمكن الانطباق على جميع هذه الطرائق اما على الثالث منها فظاهر لما عرفت ان خواص الخواص انما يعرفون الله بالله ثم به يعرفون الاشياء واما على الاول والثاني فبعد ملاحظة ما سبق بان يقال انه تعالى دل على معرفة ذاته وصفاته باثار ذاته التي منها القاء المشاعر الظاهرة والباطنة واعطاء العقول النظرية وبعث الهداة الانفسية والافاقية المرشدة الى ذاته وصفاته التي هي عين ذاته كما قال عز من قائل سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد هذا ولك ان تجعل الباء في بذاته هي الداخلة على المفعول له كما في كريمة فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات والمراد انه تعرف باثار ذاته على ذاته لاجل ذاته فيكون اشارة الى انه سبحانه باعتبار ذاته علة غائية لافعاله لانه الفاعل بذاته فهو الغاية بذاتها اذ الفاعل هو ما لا يكون فاعلا بامر وكل امر غير ذاته فذاته هي الغاية وهو الغاية بذاته ولذلك قيل انه تعالى انما احب شيئا بالذات غير ذاته المقدسة وان احب غيره فانما احبه بعينه محبة ذاته لانه من توابعها تكل ما هو قريب اليه كان احب عنده فهي جمع محبة لذاته كما يدل عليه ما ورد في الحديث ان الله جميل يحب الجمال فلا نظر له الى غيره من حيث انه غيره بل نظره الى ذاته والى افعاله فقط وليس في الوجود الا نفسه وافعال نفسه وصفاته اثاره وكلها راجع اليه فهو غاية كل شيء فلا يتجاوز شيئ ذاته وما يتبع انه من حيث هو متعلق بذاته فهو ذو لا يحب الا ذاته فذاته هي الغاية وهو الغاية بذاته عرفان وفي بعض اصحابنا بنا على السيد المرتضى عن النبي مرسلا قال لا تسبوا الدهر فانه هو الله قال السيد قد ذكر قوم في تأويل هذا الخبر ان المراد به لا تسبوا الدهر فانه لا فعل له وان الله تعالى مصرفه ومدبره فحذف من الكلام ذكر المصرف والمدبر وقال هو الدهر وفي هذا الخبر وجه آخر هو احسن من الذي ذكرناه وهو ان الملحدين ومن نفى الصانع من العرب ينسبون ما ينزل بهم من افعال الله تعالى كالمرض والعافية والجدب والخصب والبقاء والفناء الى الدهر جهلا منهم بالصانع جلت عظمته ويذمون الدهر ويسبونه في كثير من الاحوال من حيث اعتقدوا انه الفاعل بهم هذه الافعال فنهاهم النبي عن ذلك وقال لهم لا تسبوا من فعل بكم هذه الافعال ممن تعتقدون انه الدهر فان فاعل هذه الافعال هو الله وانما قال ان الله هو الدهر

لما سواه الجمع

في معنى قوله وفتح لنا ابواب العلم بربوبيته

من حيث ينسبونها الى الدهر افعال الله تعالى وقد حكى الله سبحانه وتعالى عنهم قولهم ما هي الا حياتنا الدنيا نموت
ونحيى وما يهلكنا الا الدهر انتهى ملخصا اقول يحتمل معنى ثالث ولعله اقرب وهو ان الدهر اسم من اسماء الله
تعالى كما ورد في بعض الادعية يا دهر يا ديهور ونظيره ما ورد من النهي عن قول جاء رمضان وانقضى رمضان معللا بان
رمضان اسم من اسماء الله تعالى ومن ثم يعرف معنى قوله عليه السلام وفتح لنا ابواب العلم بربوبيته
ابواب العلم وجوهه كان كل وجه منها باب يدخل الى العلم منه العلم الاعتقاد الجازم المطابق وقوله بربوبيته
متعلق به اى العلم بانه رب كل شيء وهو في الاصل مصدر بمعنى التربية وهي تبليغ الشيء الى كماله شيئا
فشيئا ثم وصف به الفاعل مبالغة كالعدل وسمي به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه وانما خص الربوبية
من بين الصفات نظرا الى مبدأ الاشتقاق الذي هو التربية فان العلم بها على حسب آثارها وفتح ابواب العلم بها من
اعظم النعم التي يجب الحمد عليها اذ لا شيء مما احاط به نطاق الامكان والوجود من العلويات والسفليات
والجسمانيات والمجردات والماديات والروحانيات الا وهو محتاج الى التربية بحيث لو فرض انقطاع التربية عنه آنا واحدا لما استقر
له قرار ولهوى في مهاوي العدم والبوار لكنه عز شأنه يفيض عليه من جنابه الاقدس في كل آن وزمان من انواع
الفيوض المتعلقة بذاته وصفاته ما لا يحيط به الا هو سبحانه ضرورة انه كما لا يستحق شيء من الممكنات بذاته الوجود
ابتداء لا يستحق بقاء وانما ذلك من جنابه المقدس عز شأنه فكما لا يتصور وجوده ابتداء ما لم ينسد عنه
جميع انحاء عدمه الاصلي لا يتصور بقاؤه على الوجود بعد تحققه بعلته ما لم ينسد عنه جميع انحاء عدمه
الطاري لما ان الدوام من خصائص الوجود الواجبي ولما مر ان ما يتوقف عليه وجوده من الامور الوجودية التي هي
علله وشرائطه وان كانت متناهية لوجوب تناهي ما دخل تحت الوجود لكن الامور العدمية التي لها مدخل
في وجوده وهي المعبر عنها بارتفاع الموانع ليست كذلك اذ لا استحالة في ان يكون لشيء واحد موانع غير
متناهية يتوقف وجوده وبقاؤه على ارتفاعها او على بقائها على العدم مع امكان وجودها في نفسها فابقاء
تلك الموانع التي لا تتناهى على العدم تربية لذلك الشيء من وجوه غير متناهية وبالجملة فآثار تربيته عز وجل
الفائضة على كل فرد من افراد الموجودات في كل آن من آنات الوجود لا تقف على ساحل بحرها الافهام و
الالباب ولا يحيط بمقدارها حصر حاسب فسبحان من لا نحصي احصاء ولا نحصي امتنانه واعلم ان ابواب
العلم بربوبيته سبحانه وان كانت لا تحصى جهاتها الا انها تنحصر في ثلثة اقسام يندرج تحت كل قسم من انواعه
غير محصورة احدها العلم الفطري وهو حاصل للعوام اذ ما من احد الا ويعلم ان له ربا بحسب الفطرة
الاصلية لما ركب فيه من الجوهر العقل الذي هو الحجة الاولى وان انكر وجوده منكر فانما هو لغلبة الشقاوة
المكتسبة المبطلة للاستعداد الفطري وهو مع ذلك يعترف في حال الاضطرار ثانيها العلم بالنظر والاستدلال
بالآثار وهذا القسم للخواص ثالثها العلم بالكشف والشهود الذي هو عين اليقين وهذا القسم
لخواص الخواص الذين يعرفون الحق بالحق ويحتمل ان يكون المراد بابواب العلم الهداة البررة الذين عليهم

اذ كان العالم يهتدي بهم الى مدينة العلم كما في قوله صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها وكذا حكم اولاده المعصومين ثم قال
بعضهم ويحتمل ان يكون الباء في قوله بربوبيته للسببية ولا يخفى بعده ودلنا عليه من الاخلاص له في توحيده
الدلالة الارشاد الاخلاص مصدر اخلص الشيء اذا جعله خالصا مما يشوبه خلص الشيء اذا صفى من الكدر وكل شيء
صفى عن شوبه وخلص يسمى خالصا قال تعالى من بين فرث ودم لبنا خالصا اي لا شوب فيه من الفرث والدم و
اخلصت النار الذهب صفته مما يشوبه من الحديد والنحاس وغيرهما واخلص الطاعة ترك الرياء فيها واخلص
لله الدين لم يشرك به قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين اي موحدين غير مشركين والتوحيد
لغة جعل الشيء واحدا اي الحكم بوحدانيته والعلم بها وقد يطلق بالاشتراك على التفريق بين شيئين بعد
الاتصال وعلى الاتيان بالفعل الواحد منفردا واصطلاحا اثبات ذات الله بوحدانيته منعوتا بالتنزه
عما يشابهه ويشاركه ووحدانيته بمعنى انه لا ثاني له في الوجود وبمعنى انه لا كثرة فيه مطلقا لا في عين الذات لانتفاء
التركيب والاجزاء ولا في مرتبة الذات لانتفاء زيادة الوجود ولا بعد مرتبة الذات لانتفاء زيادة الصفات
وقد يقصد بها معنى انه لم يفقد من كماله شيء بل كل ما ينبغي له فهو له بالذات والفعل اي الواحد قد
يقال المراد به انه لم يفقد من كماله شيء بل كل كمال ينبغي له فهو حاصل له بالفعل ثم حيث بلغ ما اشتهر بين
الخاص والعام من قول النبي عليه وآله افضل الصلوة واتم السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وقد ذكر له
المحققون معاني انتهت الى اثنى عشر الاول انه لما كانت النفس محركة للبدن والروح محركة للجسد فيلزم من معرفة
ذلك معرفة ان للعالم مدبرا ولذلك يكون محركا فمعرفة النفس من جملة الادلة الموصلة الى معرفة الرب
الثاني ان من عرف كون نفسه واحدة وانها لو كانت متعددة لامكن التعارض والممانعة والفساد في
البدن عرف ان الرب لو تعدد لكان ذلك كذلك كما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الثالث من عرف
ان النفس هي المحركة للجسد باختيارها وارادتها عرف ان الله هو المدبر باختياره وارادته الرابع من
عرف انه لا يخفى على النفس احوال الجسد علم انه لا يعزب عن الباري مثقال ذرة في الارض ولا في السماء والا لزم
علم المخلوق وجهل الخالق الخامس من عرف ان النفس ليست في شيء من الجسد اقرب منها الى شيء آخر منه
علم ان نسبة الاشياء كلها الى قدرة الله تعالى وعلمه على السواء السادس من عرف ان النفس موجودة قبل
البدن باقية بعده عرف ان ربه تعالى كان موجودا قبل خلق المخلوقات وهو بعد فنائها لم يزل ولا يزال
السابع من عرف ان نفسه لا يعرف كنه ذاتها وحقيقتها عرف ان ربه كذلك بطريق اولى الثامن من عرف
ان نفسه لا يعرف لها مكان ولا اينية عرف ان ربه منزه عن المكان والاينية التاسع من عرف ان النفس
لا تحس ولا تمس ولا تدرك بالحواس الظاهرة عرف ان الله سبحانه كذلك العاشر انه من عرف نفسه علم انها امارة
بالسوء فاشتغل بمجاهدتها وبعبادة ربه ومن عبد الله بطاعته كانت معرفته صحيحة ومن عصاه فكانه لم
يعرفه لانه اذا لم ينتفع بمعرفته فهو سواء مع من لا يعرفه فكانه قال من عرف نفسه جاهدها وعبد ربه ومن عبده

في معنى من عرف نفسه فقد عرف ربه

في بيان الجمع بين الحديثين لو كشف الغطاء واللهم زدني فيك معرفة

فقد عرفه حق المعرفة وحصل له ثمرة العلم الحادي عشر من عرف نفسه بصفات النقص عرف ربه بصفات الكمال اذ النقص دليل على الحدوث فيلزم ملازمة الكمال للقدم الثاني عشر انه تعليق بالمحال على المحال اي كما انه لا يعرف حقيقة النفس ولا يمكن حقيقة معرفتها كذلك لا يمكن معرفة حقيقة الرب فيجب ان يوصف بما وصف به نفسه والله اعلم **نور** روى بعض اصحابنا جملة من العلماء ومنهم بهاء الملة والحق والدين والمحدث المحقق البحراني والمحدث الشريف الجزائري انهم رووا مستفيضا عن امير المؤمنين وامام الموحدين وقطب العارفين وسيد السالكين انه قال لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وجه الاشكال فيه انه يشكل الجمع بينه وبين ما استفاض نقله عن النبي انه قال اللهم زدني فيك تحيرا فان الحديث الاول يدل على بلوغه مرتبة لا يتصور عليها الزيادة في المعرفة والثاني يدل على بلوغه مقاما يحتمل الزيادة مع ان مادة النبوة اعظم من مادة الامامة وقد تخرج الفضلاء عن ذلك بوجوه **الاول** ما يحكى عن الشيخ البهائي من ان الحديث الاول منزل على امور الآخرة من الجنة والنار والصراط والميزان والحساب والعقاب ونحوها كما روي عنه انه قال كاني انظر الى جهنم وزفيرها على اهل المعاصي وكاني انظر الى اهل الجنة متكئين فيها على ارائكهم والثاني منزل على مراتب المعرفة والعلم بذات الله تعالى وصفاته **الثاني** ان يكون نصب يقينا على المفعول به لا على الظرفية والتمييز والمعنى ان لي علما ومعرفة يقينية بوجود الصانع وذاته وصفاته حتى لو كشف الغطاء ما حصل علما يغاير ما علمته من كونه في زمان ومكان مما يغاير العلم الاول لان العلم الذي عندي لا يحصل له الزيادة لانه بلغ ابلغ من المعرفة اليقينية ولا يخفى ما فيه **الثالث** ما يحكى عن العلامة وهو ان مادة النبوة اقبل من مادة الامامة فمن ثم قال لو كشف الغطاء يعني ان ما تقبله مادتي من المعارف قد استكمل واما قوله زدني فيك معرفة فهو اشارة الى ان مادة النبوة لم يستكمل قبولها بعد **الرابع** ما اختاره المحدث الشريف الجزائري وهو ان النبي كانت مراتب علومه ومعارفه تتزايد يوما فيوما حتى انه ربما عد تعينه امس تقصيرا وذنبا بالنسبة الى مرتبة اليوم وعليه نزل قوله اني لاستغفر الله كل يوم سبعين مرة من غير ذنب وفي آن كمال عمره الشريف تكاملت معرفته اللائقة بالمادة النبوية وقد سلم تلك العلوم التي حصلت له مدة عمره الشريف لعلي في ساعة واحدة بحكم قوله علمني الف باب من العلم فتح من كل باب الف باب كلام امير المؤمنين بعد قبض الله تعالى نبيه لانه انما حصل هذه المرتبة ذلك من العلم الذي انتقل اليه فلا يلزم زيادة علمه على علمه **الخامس** ان كشف الغطاء انما هو بعد الموت ومعنى قوله لو كشف الغطاء انه بعد الموت لا تزداد معرفته اذ كشف الغطاء عبارة عن التجرد عن التعلق بالبدن والانسلاخ عن ملابسه وهذا لا ينافي تزايد معرفته في الدنيا قبل الموت وقوله زدني فيك معرفة انما اراد بلوغ الغاية الممكنة في المعرفة من الدنيا وهذا لا يقتضي زيادة معرفته بعد كشف الغطاء والتجرد المحض على معرفته الكاملة ونهاية مراتب المعرفة الحاصلة في النشأة الدنيوية **السادس** انه قال ما ازددت يقينا ولم ينف الزيادة المطلقة كيف والزيادة على اليقين انما هي عين اليقين

السابع

السابع ان يكون المفهوم من قوله لو كشف الغطاء انه بلغ في المعرفة السبحانية غاية لا يتصور الزيادة عليها اذ هو انه بلغ من جميع العلوم والمعارف الى الحد المذكور وحديث زدني فيك تحيرا انما يقتضي زيادة الحيرة المحمودة والتي هي نفس اليقين فلا يلزم من تزايدها تزايده واما حديث زدني فيك معرفة فيمكن حمل المعرفة فيه على الحيرة المحمودة وتسميتها معرفة لنشوها عنها **الثامن** ان يحمل اليقين في الحديث الاول على التصديق بوجوده تعالى وصفاته الجلالية والجمالية ويحمل المعرفة في الحديث الثاني على معارف اخر تتعلق بما يتجاوز ذلك التصديق وهذه الوجوه الاربعة للشيخ سليمان البحراني **التاسع** ما اختاره المحدث المحقق الشيخ يوسف البحراني وهو ان هذه المرتبة التي ذكرها امير المؤمنين هي المرتبة التي طلب الرسول الزيادة فيها وتكون هذه الزيادة هي الفارقة بين مقام النبوة ومقام الامامة فان احاديث طلب الرسول الزيادة في معرفته لا تدل على بلوغه مرتبة مخصوصة في ذلك الوقت بحيث تنقص عن مرتبة امير المؤمنين حتى يحصل التنافي بين الاخبار المذكورة بل هي مطلقة ويحتمل حملها على هذه المرتبة التي عناها امير المؤمنين مما لا يبلغ حده من البشر غيرهما وانهما اي المعصوم والرسول مع بلوغهما اياها طلب الزيادة فيها تحقيقا لعلو مقامه على الباقين لا يقال انه ينافي ذلك قوله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا لاشعاره بان هناك افرادا زائدة للمعرفة عما بلغ اليه وهي التي ذكرتم ان الرسول طلبها فيلزم ان تكون موجودة بعد كشف الغطاء ومنها يحصل زيادة اليقين على ما كان عليه ولا لانا نقول ان اليقين بالمعرفة كما يقبل الشدة والضعف والزيادة والنقيصة قبل كشف الغطاء كذلك بعده فان الاحاطة بالشيء او العلم به قد يكون بجميع جهاته ومتعلقاته ومنسوباته وقد تكون من اكثرها وقد تكون من بعضها وهو يتفاوت بتفاوت الاستعدادات والقابليات فهي قابلة للشدة والضعف وغايته ما يلزم ان هذه الزيادة لا يحصل في علم علي بعد كشف الغطاء وانما يختص للرسول ولا ضير فيه لانه قد زاد بها قبل كشف الغطاء واختص بها فكذلك يختص بعده فلا اشكال بحمد الله المتعال انتهى **تنوير** روى بعض اصحابنا باسناده عن رئيس المحدثين الصدوق في كتاب التوحيد عن ابيه عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن ابي عمير عن محمد بن ابي حكيم قال قلت لابي عبد الله المعرفة صنع من هي قال من صنع الله عز وجل ليس للعباد فيها صنع اعلم ان الاخبار بهذا المضمون متظافرة بل كادت ان تكون متواترة ولا باس بالاشارة الى جملة منها ففي الكافي والتوحيد عن الصادق قال ان الله احتج على العباد بما اتاهم وعرفهم وعنه المعرفة من صنع الله ليس للعباد فيها صنع وعنه في قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وقال فالهمها فجورها وتقويها قال بين لها ما تاتي وما تترك وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا قال عرفناه اما آخذ واما تارك وعنه في قوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى قال عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون وفي رواية بينا لهم وعن عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله اصلحك الله هل جعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله

نفسا الا ما آتيها قال وسئلته عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى
يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وعن الصادق قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم
واليقظة وعنه قال ليس لله على خلقه ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوا
وسئل عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وعنه قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وبالجملة
فالاخبار بهذا المضمون كثيرة مروية في الجوامع العظام والكتب المعتبرة كالكافي والتوحيد والمحاسن وقرب
الاسناد والخصال وغيرها وظاهر هذه الاخبار بل صريحها ان معرفة الله تعالى فطرية غير نظرية كسبية كما ذهب اليه
جملة من محققي متاخري المتاخرين وان العباد انما كلفوا الانقياد الى الحق وترك الاستكبار عن قبوله واما
المعارف فانها انما يلقيها الله في قلوب عباده وعند اختيارهم للحق ثم يكمل ذلك يوما فيوما بقدر اعمالهم و
طاعاتهم حتى يوصلهم الى درجة اليقين وحسبك في ذلك ما وصل اليك من سيرة النبيين وائمة الدين في
تكميل اصحابهم فانهم لم يحيلوهم على الاكتساب والنظر وتتبع كتب الفلاسفة وغيرهم بل انما دعوهم اولا الى الاقرار
بالتوحيد وسائر العقائد ثم الى تكميل النفس بالطاعات والرياضات حتى فازوا بما سعدوا به من اعالي
درجات السعادات وقال الفاضل المحدث الاسترابادي قد تواترت الاخبار عن اهل بيت النبوة متصلة الى النبي
بان معرفة الله بعنوان انه الخالق للعالم وان له رضى وسخطا وانه لا بد من معلم من جهته تعالى ليعلم الخلق ما يرضيه
وما يسخطه من الامور الفطرية التي وقعت في القلوب بالهام فطري الهي وتوضيح ذلك انه تعالى الهمهم بتلك القضايا
اي خلقها في قلوبهم والهمهم بدلالات واضحة على تلك القضايا ثم ارسل اليهم الرسول وانزل عليه الكتاب فامر فيه
ونهى فيه وبالجملة لم يتعلق بهم وجوب ولا غيره من التكاليف الا بعد بلوغ خطاب الشارع ومعرفة الله تعالى
قد حصلت لهم قبل بلوغ الخطاب بطريق الالهام بمراتب وكل من بلغته دعوة النبي يقع في قلبه من الله تعالى يقين
بصدقه فانه قد تواترت الاخبار عنهم بانه ما من احد الا وقد يرد عليه الحق حتى يصدع قلبه قبوله او تركه فاول
الواجبات الاقرار اللساني بالشهادتين وكذا تواترت الاخبار عنهم بانه تعالى عليه التعريف والبيان وعلى الخلق
ان يقبلوا اذا عرفهم الله تعالى وطريق التعريف والبيان انه تعالى اولا يلهمهم بتلك القضايا وكذا يلهمهم
بدلالات واضحة عليها اضطرارا في قلوبهم ثم بعد ذلك يبلغهم دعوة النبي والدلالة على صدقه ثم بعد ذلك
يجب عليهم الاقرار بالشهادتين وبباقي ما جاء به النبي اجمالا وبان من لم يحصل في حقه هذه الامور سواء كان
من اهل الفترة او كان له مانع اخر لم يتعلق به تكليف في دار الدنيا ويتعلق به تكليف بدل ذلك يوم القيمة
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ثم اورد جملة وافرة من اخبار هذا الباب منها ما رواه الصدوق
في التوحيد وفيه سئل الصادق عن المعرفة والجحود اهما مخلوقان فكتب ان المعرفة من صنع الله عز وجل في
القلب مخلوقة والجحود صنع الله في القلب مخلوق وليس للعباد فيهما من صنع ولهم فيهما الاختيار من الاكتساب
فبشهوتهم للايمان اختاروا المعرفة فبذلك كانوا مؤمنين عارفين وبشهوتهم للكفر اختاروا الجحود وكانوا

بذلك

في ان الاعتقادات القلبية بالقوة العلمية الايمانية ليست من افعالنا الاختيارية

بذلك كافرين جاحدين ضلالا وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان من خذله فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله
واثابهم ثم قال بعد ذكر الاخبار هنا فوائد الاولى غلط المعتزلة والاشاعرة ومن وافق المعتزلة من متاخري
اصحابنا في مسئلة اول الواجبات الى ان قال الرابعة انه يستفاد منها ان العباد لم يكلفوا بتحصيل معرفة
اصلا وانه على الله التعريف والبيان اولا بالالهام محض وثانيا بارسال الرسول وانزال الكتاب واظهار المعجزة
على يده وعليهم قبول ما عرفهم الله تعالى الخامسة يستفاد من الحديث وغيره من الاحاديث ان الاذعان
القلبي المتعلق بالقواعد الايمانية من الله تعالى وليس من افعالنا الاختيارية وفيه وجهان احدهما كونه
فعلا قلبيا طبيعيا يترتب على المقدمات القائمة على القلب من الله تعالى وثانيهما كونه مخلوقا لله تعالى
وهو الحق وهو صريح الاحاديث ثم قال هنا اشكال كان لا يزال ما يخطر بالبال في اوائل سني وهو انه
كيف تقول بان التصديقات فائضة من الله تعالى على النفوس الناطقة ومنها كاذبة ومنها كفرية وهذا
انما يتجه على راي جمهور الاشاعرة القائلين بجواز ان يجعل الله كلما حرم واجبا وبالعكس لنكرهم للحسن
والقبح الذاتيين لا على راي محققيهم ولا على راي المعتزلة ولا على راي اصحابنا اللهم الا ان يقال تواترت
الاخبار عنهم بان الله يحول بين المرء وبين ان يجزم جزما باطلا ويبقى الاشكال في الظن الباطل ويمكن ان يقال انه
من الميول الغالبية والانصاف ان الفرق بين الجزم والظن بان الجزم من الكيفيات النفسانية الفائضة على النفوس
والظن من الميول الطبيعية القلبية بعيد عن الصواب واقول ان الاحاديث ناطقة صريحة في ان التصديقات القلبية
الايمانية التي يرتفع بها الشك مخلوقة لله تعالى وللعباد اكتساب الاعمال وفي الاحاديث تصريحات بان من
جملة غضب الله على بعض انه يخلي بينه وبين الشيطان ليضله عن الحق ويلهمه الباطل وايضا من المعلوم ان خلق
الاذعان الغير المطابق للواقع قبيح لا يليق به تعالى فالجواب الحق عن الاشكال ان يقال التصديقات الصادقة بعضها فائضة
على القلوب من الله تعالى بلا واسطة وبواسطة ملك وهي تكون جزما وظنا والتصديقات الكاذبة بعضها تقع في
القلوب بالهام الشيطان وهي لا تتعدى الظن ولا تصل الى حد الجزم وقال السابعة انه تواترت الاخبار
عن الائمة الاطهار بان طلب العلم فريضة على كل مسلم كما تواترت بان المعرفة موهوبة غير كسبية وانما
عليهم اكتساب الاعمال فكيف يكون الجمع بينهما اقول الذي استفدته من كلامهم في الجمع بينهما ان المراد
بالمعرفة ما يتوقف عليه حجية الادلة السمعية من معرفة صانع العالم وانه له رضى وسخطا وينبغي ان ينصب
معلما ليعلم الناس ما يصلحهم وما يفسدهم ومن معرفة النبي والمراد بالعلم المعرفة السمعية كما قال العلم انما
اية محكمة او سنة متبعة او فريضة عادلة وفي قول الصادق المتقدم انه من قولنا ان الله احتج على العباد بما
اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم الرسل وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى وفي نظائره اشارة الى ذلك الاولى انه
قدم اشياء على الامر والنهي فتلك الاشياء كلها معارف وما يستفاد من الامر والنهي كله هو العلم بعينه قال الثانية
ان الغاية قد روى عنه قريبا مما تقدم فالاشاعرة منهم ذهبوا الى ان الله تعالى يخلق التوحيد والكفر والطا

والمعصية في عباده ويمكن ان يتوهم متوهم ان ظاهر بعض الآيات وبعض الروايات معهم وليس الامر كذلك بل معناهما
ان الله تعالى كلف الارواح كلهم صغيرهم وكبيرهم وكافرهم ومؤمنهم قبل تعلقهم بالابدان بتلك ابتداء الاقرار
بالربوبية والنبوة والولاية فاقر بعض بكلها وبعضهم ببعض دون بعض ثم كلف جميعهم بعد تعلقهم بالابدان
فكل يعمل في عالم الابدان على وفق ما عمل في عالم الارواح واما انه تعالى هو المضل فقد تواترت الاخبار عنهم بان
الله تعالى يخرج العبد من الشقاوة الى السعادة ولا يخرجه من السعادة الى الشقاوة ولا بد من الجمع بينهما وحمل الجمع
كما يستفاد من الاحاديث التي رواها ابن بابويه من جملتها غضب الله تعالى على بعض عباده اذا وقع منهم عصيان نكت نكتة
سوداء في قلبه فان تاب وانابه قبل الله تعالى ذلك النكتة والا انتشرت تلك النكتة حتى تستوعب قلبه كله فح لا يلتفت
قلبه الى موعظة وتدليل لا يبقى من المعلوم انه مكلف بعد ذلك فاذا امتنع تأثر قلبه يكون من قبيل التكليف بما لا يطاق
لانا نقول من المعلوم ان تلك التكاليف لا ينتهي لاحد بعد اتيانه هذا وما يؤيد هذا المقام ما اشتمل عليه
كثير من الادعية المأثورة من اهل بيت النبوة من الاستعاذة بالله من ذنب لا يوفق صاحبه للتوبة بعده ابدا
انتهى كلامه ملخصا وانما نقلنا بطوله لما فيه من الفوائد واقول لهذا ما يقتضيه ظاهر الاخبار المذكورة واما
تطبيقها على ما ذهب اليه اكثر اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة من ان معرفته تعالى نظرية واجبة على العباد وانه
تعالى كلفهم بالنظر والاستدلال فيها الا ان الاشاعرة قالوا يجب معرفته تعالى نقلا بالنظر والمعرفة بعده من صنع
الله بطريق العادة والمعتزلة ومن يحذو حذوهم قالوا يجب معرفته عقلا بالنظر والمعرفة بعده من صنع
العبد يولدها النظر كما ان حركة اليد يولد حركة المفتاح ثم انهم اختلفوا في اول واجب فقال الاشعري هو معرفته
تعالى اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر في
معرفته تعالى لان المعرفة تتوقف عليه وهو المحكي عن جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء منه لان وجوب الكل
يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب مقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقيل هو القصد الى النظر
لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول جزء من اجزاء النظر الى غير ذلك من مزخرفاتهم
فيمكن تطبيق هذه الاخبار على تكلفاتهم ويمكن ان توجه بوجوه الاول ان المراد بها العلم بوجوده سبحانه و
تعالى فانه مما فطر الله العباد عليه اذا خلوا انفسهم عن العصبية والاغراض الدنيوية كما قال تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله وبه فسر قوله صلى الله عليه وآله من عرف نفسه فقد عرف ربه اي من
وصل الى حد يعرف نفسه فيعرف بان له خالقا ليس مثله الثاني ان المراد بها كمال المعرفة فانه من قبل الله تعالى
بسبب كثرة الطاعات والعبادات والرياضات الثالث ان يكون المراد بها معرفة غير ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسل
فان ما سوى ذلك انما نعرفه بما عرفنا الله على لسان انبيائه وحججه الرابع ان يكون المراد بها معرفة الاحكام الفرعية
لعدم استقلال العقل فيها الخامس ان يكون المراد بها ما يحصل بتوفيقه تعالى للاكتساب وذهب الحكماء الى
ان العلة الفاعلية للمعرفة تصورية كانت او تصديقية بديهيا كان او نظريا شرعيا كان او غيره مما يفيضه الله تعالى

في الذهن

في معنى قول النبي صلى الله عليه وآله كل مولود يولد على الفطرة

في الذهن بعد حصول استعداد له بسبب الاحساس او التجربة او النظر او الفكر والاستماع من المعلم او غير ذلك فهذه
الامور معدة والعبد كاسب [illegible] روى بعض اصحابنا باسناده عن ابن ابي جمهور في عوالي اللآلي في قول النبي صلى الله عليه وآله
كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه يهودانه وينصرانه توضيح قال السيد المرتضى ره بعد نقل بعض
التأويلات عن المخالفين والصحيح في تأويله ان قوله يولد على الفطرة يحتمل امرين احدهما ان تكون الفطرة
ههنا الدين وتكون على بمعنى اللام فكانه قال كل مولود يولد للدين ومن اجل الدين لان الله تعالى لم يخلق
من يبلغه مبلغ المكلفين الا ليعبده فينتفع بعبادته يشهد بذلك قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون ثم قال وانما ساغ ان يريد بالفطرة التي هي الخلقة في اللغة الدين من حيث كان هو المقصود بها
وقد يجري على الشيء اسم ماله به هذا الضرب من التعلق والاختصاص وعلى هذا يتأول قوله تعالى لا تبديل
لخلق الله اراد به ان ما خلق الله العباد له من الطاعة والعبادة ليس مما يتغير ويختلف حتى يخلق قوما للطاعة
وآخرين للمعصية ويجوز ان يريد بذلك الامر وان كان ظاهره ظاهر الخبر فكانه قال لا تبدلوا ما خلقكم الله له من
الدين والطاعة بان تعصوا وتخالفوا والوجه الآخر في تأويل قوله على الفطرة ان يكون المراد به الخلقة و
تكون لفظة على على ظاهرها لم يرد بها غيره ويكون المعنى كل مولود يولد على الخلقة الدالة على وحدانية الله تعالى
وعبادته والايمان به لانه عز وجل قد صور الخلق وخلقهم على وجه يقتضي النظر فيه معرفته والايمان به وان لم
ينظروا ويعرفوا فكانه قال كل مخلوق ومولود فهو يدل بخلقته وصورته على عبادة الله تعالى وان
عدل بعضهم فصار يهوديا او نصرانيا وهذا الوجه ايضا يحتمله قوله تعالى فطرت الله التي فطر الناس عليها و
اذا ثبت ما ذكرناه في معنى الفطرة فقوله حتى يكون ابواه يهودانه او ينصرانه يحتمل وجهين احدهما ان من كان
يهوديا او نصرانيا ممن خلقته لعبادتي وديني فانما جعله ابواه كذلك ومن جرى مجراهما ممن اوقع له الشبهة
وقلده الضلال عن الدين وانما خص الابوين لان الاولاد في الاكثر ينشأون على مذاهب آبائهم ويألفون اديانهم
ونحلهم ويكون الغرض بالكلام تنزيه الله تعالى عن اضلال العباد وكفرهم وانه انما خلقهم للايمان فصدهم
عنه آباؤهم او من جرى مجراهم والوجه الآخر ان يكون يهودانه وينصرانه اي يلحقانه باحكامهما لان اطفال اهل
الذمة قد الحق الشرع احكامهم باحكامهم فكانه قال لا تتوهموا من حيث لحقت اليهود والنصارى اطفالهم
خلقوا لدينهم بل لم يخلقوا الا للايمان والدين الصحيح لكن آباءهم هم الذين ادخلوهم في احكامهم انتهى
ملخصا اقول لا يحتاج في تأويل الخبر الى هذه التكلفات والتأويلات ولا اشكال في ابقائه على ظاهره
فان الظاهر من الآيات والاخبار ان الله تعالى قرر في عقول الخلق التوحيد والاقرار بالصانع في بدو
الخلق عند الميثاق فقلوب جميع الخلق مذعنة بذلك وان جحدوه معاندة بناء على ما حققنا سابقا ان معرفته
تعالى فطرية فطر قلوب الخلق عليها وروى الصدوق في التوحيد باسناده عن زرارة عن ابي جعفر قال سألته
عن قول الله عز وجل حنفاء لله غير مشركين به عن الحنيفية قال هي الفطرة التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله

وأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها الا دين الله الذي خلق الخلق عليه لقوله تعالى

قال فطرهم على المعرفة قال وسئلته عن قول الله عز وجل واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال اخرج من ظهر آدم ذريته الى يوم القيمة فخرجوا كالذر فعرفهم واراهم صنعه
ولولا ذلك لم يعرف احد ربه وقال قال رسول الله كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بان الله عز وجل
خالقه وذلك قوله عز وجل ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وعن العلا عن الصادق
قال سئلته عن قول الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
قال سئلته عن قول الله عز وجل فطرة الله الاية ما تلك الفطرة قال هي الاسلام فطرهم الله حين اخذ ميثاقهم
على التوحيد فقال الست بربكم وفيه المؤمن والكافر وعن زرارة عن الصادق في قوله تع فطرة الله الاية قال
فطرهم على التوحيد وعن الحلبي عنه في الاية قال فطرهم على التوحيد وعن زرارة عنه في الاية قال فطرهم جميعا على
التوحيد وعنه فيها قال التوحيد محمد رسول الله وعلي امير المؤمنين وعن زرارة عن الباقر في الاية قال فطرهم
على التوحيد عند الميثاق على معرفته انه ربهم قلت وخاطبوه قال فطأطأ راسه ثم قال لولا ذلك لم يعلموا من ربهم
ولا من رازقهم وعن النبي قال لا تضربوا اطفالكم على بكائهم فان بكائهم اربعة اشهر اشهد ان لا اله الا الله
واربعة اشهر الصلوة على النبي واربعة اشهر الدعاء لوالديه الى غير ذلك من الاخبار وقال بعض المحققين
الحق الحقيق بالتصديق ان التصديق بوجوده تعالى امر فطري لذا ترى الناس عند الوقوع في الاهوال وصعاب الاحوال
يتوكلون بحسب الجبلة على الله ويتوجهون توجها غريزيا الى مسبب الاسباب ومسهل الامور الصعاب وان لم يتفطنوا
لذلك ويشهد لهذا قول الله عز وجل ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قل ارايتكم
ان اتيكم عذاب الله او اتتكم الساعة اغير الله تدعون ان كنتم صادقين بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون
اليه ان شاء وتنسون ما تشركون وفي تفسير مولينا العسكري انه سئل مولانا الصادق عن الله تعالى فقال للسائل
يا عبد الله هل ركبت سفينة قط قال بلى قال فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك قال بلى
قال فهل تعلق قلبك هنالك ان شيئا من الاشياء قادر على ان يخلصك من ورطتك قال بلى قال الصادق فذلك
الشيء هو الله القادر على الانجاء حين لا منجي وعلى الاغاثة حيث لا مغيث وفي قوله سبحانه الست بربكم اشارة
لطيفة الى ذلك فانه سبحانه استفهم منهم الاقرار بربوبيته لا بوجوده تنبيها على انهم كانوا مقرين بوجوده في بدو
عقولهم وفطرة نفوسهم وقال البلخي امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وبهذا ايضا امر الانبيا
يقتل من انكر وجود الصانع فجأة بلا استتابة ولا عتاب لانه منكر ما هو من ضروريات الامور وقال تع افي الله
شك فاطر السموات والارض وقال السيد ابن طاوس في جملة وصاياه لولده اني وجدت كثيرا ممن رأيته وسمعت
به من علماء الاسلام قد ضيقوا على الانام ما كان سهله الله جل جلاله ورسوله من معرفة مولاهم ومالك
دنياهم واخرتهم فانك تجد كتب الله جل جلاله السالفة والقرآن الشريف مملوة من التنبيهات على
الدلالات على معرفة محدث الحادثات ومقلب الاوقات وترى علوم سيدنا خاتم الانبيا

وعلوم

وعلوم من سلف من الانبياء على سبيل كتب الله جل جلاله المنزلة عليهم في التنبيه اللطيف والتشريف بالتكليف
ومضى على ذلك الصدر الاول من علماء المسلمين الى اواخر من كان ظاهرا من الائمة المعصومين فانك تجد من نفسك بغير
اشكال انك لم تخلق جسدك ولا روحك ولا حياتك ولا عقلك ولا ما خرج من اختيارك من الامال والاحوال
والاجال ولا خلق ذلك ابوك ولا امك ولا من تقلبت بينهم من الاباء والامهات لانك تعلم يقينا انهم كانوا
عاجزين عن هذه المقامات ولو كان لهم قدرة على تلك المهمات ما كان قد حيل بينهم وبين المرادات وصاروا
من الاموات فلم يبق مندوحة ابدا عن واحد منزه عن امكان والتجدد ان خلق هذه الموجودات وانما تحتاج ان تعلم
ما هو عليه جل جلاله من الصفات ولاجل شهادة العقول الصريحة والافهام الصحيحة بالتصديق بالصانع اطبقوا جميعا
على فاطر وخالق وانما اختلفوا في ماهيته وحقيقة ذاته وفي صفاته بحسب اختلاف الطرق فوائد روى
بعض اصحابنا عن كتاب مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة قال قال الصادق العبودية جوهرة كنهها الربوبية
فما فقد من العبودية وجد في الربوبية وما خفي من الربوبية اصيب في العبودية قال الله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد تحقيق وايضاح
الكتاب المذكور غير معلوم مؤلفه ولا حال الرواية وربما ينسب بعض الى الشهيد الثاني وهو خطأ لما سمعت من ان الشيخ
الطوسي روى بعض اخباره والسيد ابن طاوس ذكره في وصاياه لولده وقال العلامة المجلسي ره في المجلد الاول
من البحار وكتاب مصباح الشريعة فيه بعض ما يريب اللبيب الماهر واسلوبه لا يشبه ساير كلمات الائمة وآثارهم
وروى الشيخ في مجالسه بعض اخباره هكذا اخبرنا جماعة عن ابي المفضل الشيباني باسناده عن شقيق البلخي عمن
اخبره من اهل العلم وهذا يدل على انه كان عند الشيخ وفي عصره وكان يأخذ منه ولكنه لا يثق به كل الوثوق
ولم يثبت عنده كونه مرويا عن الصادق وان سنده ينتهي الى الصوفية ولذا اشتمل على كثير من اصطلاحاتهم
وعلى الرواية من مشايخهم ومن يعتمدون عليه في رواياتهم والله يعلم انتهى وقال السيد ابن طاوس في كتاب كشف
المحجة لثمرة المهجة فيما اوصى به ولده انظر الى كتاب المفضل بن عمر الذي املاه الصادق فيما خلق الله جل جلاله من
الآثار وانظر الى كتاب الاهليلجة وما فيه من الاعتبار وكتاب مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة المنسوب الى
مولينا الصادق وقال ره في كتاب امان الاخطار فيما يصحبه المسافر ان يصحب معه كتاب مصباح
الشريعة ومفتاح الحقيقة فانه كتاب لطيف شريف في التعريف بالتسليك الى الله جل جلاله والاقبال عليه
والظفر بالاسرار التي اشتملت عليه انتهى وكيف كان فالكلام في الخبر على تقدير صحته وثبوته والله اعلم فقوله العبودية
جوهرة كنهها الربوبية العبودية اما ان يكون مصدرا من الذات بمعنى كون الشخص عبدا او صيرورته عبدا او
صفة الفعل مثل العبادة بكون المراد منها ايضا كون الشخص عابدا او صيرورته عابدا متعبدا فهي بمعنى الاطاعة
والانقياد والخضوع اي كونه مطيعا اي صيرورته مطيعا ومعنى الربوبية كونه ربا بمعنى مالكا او مستحقا
او صيرورته كذلك وصيرورته كذلك اما بخصوص من باب الانفاق والاسباب الخارجية كانتقال المال اليه بالميراث وقصد

في نقل صحيح المحقق في التطابق

في ارتفاع الطبيعة بانية

في نقل كلام الصادق في العبودية والربوبية وتحقيق معناهما المناسب

في نقل صحيح التسليك على

المنتقل اليه بالحال واما بفعله فعلا يوجب الترهيب وهذا هو المناسب في مقابلة العبودية بمعنى الطاعة فالعبودية
بمعنى صيرورة الشخص مطيعا باتيانه ما هو معنى الطاعة والربوبية بمعنى صيرورة الشخص مطاعا باتيانه سببا يوجب
الطاعة فقوله العبودية جوهرة كنهها الربوبية معناه ان ماهية العبودية وحقيقتها الطاعة للعبد وخضوعه
وانقياده لمولاه جوهرة اي خصلة عزيزة نفيسة تشبيها لها بالجوهرة الغالية الثمينة كنهها يعني ذاتها
وجوهرها وما به قوامها الربوبية يعني التشبه بالرب والتخلق باخلاقه في جميع صفاته وافعاله حتى في الخلق
والايجاد لا بمعنى خلق الاجسام بل بمعنى احيائها بالتعليم والارشاد ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا ولو
صيرورته بالقواه البهيمية وشهواته النفسانية وتسلطه عليها بالرياضات والمجاهدات فلا يحصل له حقيقة
العبودية الا بحصول صفة الربوبية بهذا المعنى كما يحكى ان الاسكندر الرومي وقف على ديوجانس الزاهد
الحكيم وكان في الشمس فقال له ما حاجتك فقال حاجتي ان تتنحى عني حتى يقع الشمس علي فقال له الاسكندر
ما هذا التهاون بي اما تعرفني فقال له ديوجانس اعرفك انك عبد عبدي فقال وكيف ذلك فقال لاني ملكت
الطبيعة والشهوة واستعبدتهما وهما ملكاك واستعبداك فانت عبد لمن استعبدته وتفسير اجزاء العبودية جوهرة
كنهها وما لها التخلق باخلاق الربوبية كما روي في بعض الاخبار تخلقوا باخلاق الله وفي بعضها يا ابن ادم اطعني
اجعلك مثلي اذا قلت للشيء كن فيكون وقوله فما فقد من العبودية وجد في الربوبية لما ذكر ان كنه العبودية و
حقيقتها هي التخلق باخلاق الرب والاتصاف بصفاته فما فقد من العبودية من صفات الكمال للنقصان الذاتي
او لعدم القابلية فلا بد ان يكون موجودا في مرحلة الربوبية لكماله الذاتي وما خفي من الربوبية اي من
صفاتها وكمالاتها الفعلية فمظهره العبودية والمخلوقية لانها المظاهر لاسماء الله وصفاته كما اشير اليه في
الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف ويحتمل ان يكون المراد ان ما فقد
من الربوبية من الاتصاف بصفات الكمال يعني اذا لاحظ مرحلة نقص العبودية وصفاتها وانقيادها واحتياجها يجد
على مرتبة الربوبية جامعيتها للكمال وقيل ان المعنى ان المتدبر المتفكر في حقيقة العبودية والطالب لحقيقتها
المتفحص عن اركانها واجزائها ان يفقد شيئا في بدء فكره فالتدبر على معرفة حقيقة العبودية يحاله على
معرفة حقيقة الربوبية باحد المعنيين المتقدمين فما فقده العبد وغاب عنه فهم مقام معرفة حقيقة العبودية
وطريق العبادة والطاعة ولم يبلغ اليه فطنته فلا بد ان يلاحظ حقيقة الربوبية باحد المعنيين فيعثر
على ما فقده من العبودية ويطلع عليه ويصير خبيرا بمجامع شرائط العبودية واطوارها وما خفي عن الربوبية
اصبته في العبودية يعني ان اشكل عليك الاحاطة بمقام الربوبية باحد المعنيين المتقدمين والمعرفة باطوارها
وخفي عنك مقاماته هذا شيء لم تعرفه اصبته في العبودية يعني يحصل لك العلم بذلك المخفي في مرحلة العبودية و
العبادة والطاعة بقدر ما علمته منها ولحظته كما يدل عليه قوله من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم فمعرفة
الربوبية يصير سببا للمعرفة طريقة العبودية والعمل بمقتضى العبودية بقدر ما علمه يصير سببا لظهور ما لم يعلم

مرتبة

من مرتبة الربوبية فبذلك يتم العبودية ويكمل فحاصل الكلام ان كنه العبودية هو المشي على طريقة الربوبية
ولو كان على وجه المشابهة فما وصل اليه عقلك في استعداد طريقة الربوبية فالعمل عليه هو نفس العبادة والمشي
على طريقة العبودية وما لم يصل اليه عقلك من طريقة الربوبية فعليك بالعمل فيما عرفته من العبودية فانه يوصلك
الى ما لم تعرفه من الربوبية التي هي كنه العبودية واصله فيصير بعد ذلك كاملا في العبودية واصلا الى كنهها وسنخها
هو المشي على طريقة الربوبية باحد المعنيين المتقدمين وقوله قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اي موجود في غيبتك وحضرتك يعني ان حقيقة
العبودية وكنهها هو التشبه بالرب والتخلق باخلاقه والرياضة على القوتين الشهوية والغضبية حتى يحصل
بذلك التجرد وقطع العلائق وقطع النظر عما سوى الله وعدم الالتفات الى غيره مما اقتضاه الهوى فيحصل
الانقطاع اليه للعبد بشراشره والتوجه اليه باجمعه ووجه كون العبودية ذلك لزوم بلوغ العبد في العبادة
الى هذه المرتبة انه تعالى على كل شيء شهيد موجود ورقيب في حال حضورك مع الله وحال غيبتك وغفلتك
عنه يعني اذا كان الله تعالى من العبد بهذه المثابة من القرب والحضور فلا بد ان يسلك في عبادته المسلك المذكور يعني
التشبه بالرب في الاخلاق والصفات والتسلط على القوى البهيمية وقهرها بالمرة ولا بد ان تعبده كانك تراه كما يشير الى
ذلك ما ذكره في مصباح الشريعة بعد هذا الكلام المنقول وقال وتفسير العبودية بذل الكلية وسبب ذلك منع النفس عما
تهوى وحملها على ما تكره ومفتاح ذلك ترك الراحة وحب العزلة وطريقه الافتقار الى الله تعالى قال رسول الله اعبد الله
كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وحروف العبد ثلثة العين والباء والدال فالعين علمه بالله تعالى والباء
بونه عما سواه والدال دنوه من الله بلا كيف ولا حجاب انتهى فانه اشار الى كنه العبودية على سبيل الاجمال اراد تفسيرها
وتوضيحها فقال انها بذل الكلية يعني التخلي عن الطبيعة بكليتها وسبب ذلك البذل والتدبير الذي يحصل به
ذلك منع النفس عما تهوى وهو مخالفة القوة الشهوية وحملها على ما تكره وهو مخالفة القوة الغضبية ومفتاح
ذلك المنع والحمل ما يسهل صعبها ويحل مغلقها ترك الراحة وحب العزلة وسبيله الافتقار الى الله يعني الانقطاع
بالمرة اليه بحيث لا يرى لنفسه مناصا ولا عن التوجه اليه خلاصا وقوله قال رسول الله الخ استشهاد لهذا التفسير
يعني ان عبادته تعالى بحيث تخال انك تراه كالامر به لا يكون الا بذلك فانه ما لم يزل الاغماض عن القلب ولم تنقطع
العلائق عن مقتضى الشهوة والغضب لا يحصل هذه الحالة فيتم الاستشهاد بقوله تعالى اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد ثم اشار ايضا الى وجه تسمية العبد عبدا من باب الرمز والاشارة بحيث يدل اسمه على مسماه
فالعبودية فعل من افعال العبد يزيد العبد على العبودية باشتماله على مقدمة المعرفة وهو ما اشير اليه بحرف
الدال واما حرف الباء فهو نفس العبودية التي عبر عنها ببذل الكلية في التفسير وبالربوبية في كلام الامام
فان البون عما سواه تعالى هو الانقطاع عن مقتضى الطبيعة والغلبة على القوى البهيمية فانه هو الذي
يجر العبد الى الدنو بلا كيف ولا حجاب لكونه بلا كيف لتنزهه تعالى عن ان يصل اليه افكار الخلائق ولما كان

اشكال في الحديث المشهور لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا

القرب الى الله من باب التضايف ولا يعلم حقيقته الا بمعرفة حقيقة المتضايفين فاستلزم ذلك عدم معرفة
حقيقة القرب ولا بد ان يحصل حال كون العبد في الدنيا عن حجاب من سائر العلائق فلم يبق له مطلوب الا هو ولا
محبوب سواه فيبقى هو وحده في نظره ويغني عما سواه والله العالم ثم ليعلم انه قد ورد في عدة من الروايات
قوله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا وقد اورد جماعة رضوان الله عليهم اشكالا في هذا المقام وحاصله
ان النبي قد كان يطلب زيادة المعرفة بقوله اللهم زدني فيك معرفة وقوله صلى الله عليه واله قد كان يطلب زيادة
المعرفة بقوله رب زدني علما فانا بشر ما عرفناك حق معرفتك وعلى هذا فيلزم ان يكون علي عليه السلام اكمل في
المعرفة من النبي صلى الله عليه واله وقد تفصى عنه محققونا بوجوه اولها ما نقل عن العلامة الحلي قدس الله روحه من
ان المراد ان عليا عليه السلام لما كانت زيادة مراتب معرفته انقص من زيادة استعداد النبي صلى الله عليه واله فكان
عليه السلام قال اني وصلت في درجات المعرفة الدرجة التي لا اتعدى بها فلو كشف الحجاب وصار ما يدرك بالبصيرة
مدركا بالبصر ما ازداد علمي ويقيني وهذه درجة القيمة وثانيها ما قاله شيخنا البهائي طاب ثراه من ان قول امير
المؤمنين عليه السلام منزل على درجات القيمة ومراتبها والمعنى لو كشف الغطاء عن مراتب الاخرة وما فيها الا بما في
وصفها لما ازددت علما في معرفتها واما في هذه الدنيا فلا يكون قوله عليه السلام في معرفة درجاتها بل في
احوال الله تعالى كما رواه رئيس المحدثين الشيخ محمد الكليني نور الله ضريحه عن اسحق بن عمار قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول ان رسول الله صلى الله عليه واله صلى بالناس الصبح فنظر الى شاب في المسجد وهو يخفق
ويهوي براسه مصفرا لونه قد نحف جسمه وغارت عيناه في راسه فقال له رسول الله صلى الله عليه واله كيف
اصبحت يا فلان قال اصبحت يا رسول الله موقنا فعجب رسول الله صلى الله عليه واله من قوله وقال ان لكل يقين حقيقة فما
حقيقة يقينك فقال ان يقيني يا رسول الله هو الذي احزنني واسهر ليلي واظمأ هواجري فعزفت نفسي
عن الدنيا وما فيها حتى كاني انظر الى عرش ربي وقد نصب للحساب وحشر الخلائق لذلك وانا فيهم وكاني انظر الى اهل
الجنة وهم يتنعمون في الجنة ويتعارفون على الارائك متكئون وكاني انظر الى اهل النار وهم فيها معذبون
مصطرخون وكاني الان اسمع زفير النار يدور في مسامعي فقال رسول الله صلى الله عليه واله لاصحابه هذا عبد نور الله
قلبه للايمان ثم قال له الزم ما انت عليه فقال الشاب ادع الله لي يا رسول الله ان ارزق الشهادة معك فدعا
له رسول الله صلى الله عليه واله فلم يلبث ان خرج في بعض غزوات النبي صلى الله عليه واله فاستشهد بعد تسعة
نفر وكان هو العاشر وفي رواية اخرى ان ذلك الشاب هو حارثة بن مالك الانصاري وثالثها ما قاله بعض
الاذكياء من المعاصرين وهو ان يكون يقينا منسوبا على المفهوم لا على التمييز وحاصله ان لي يقينا في مراتب
المعرفة ولو كشف الغطاء ما ازددت يقينا غير ذلك اليقين بان يتغير علمي ويتجدد لي علم يغايره كما هو الواقع
في علومنا ولعل المراد ان ذلك اليقين لا يقبل الزيادة والنقصان بل هو فان بل له عن انه لا يتغير الى يقين
يغايره ما ورابعها ما خطر لنا وبعد هذا وابناه في شرح ... الاجل الشيخ علي اعلى الله تعالى شانه

اللمعة وحاصله ان النبي صلى الله عليه واله كانت مراتب معرفته متزايدة يوما بعد يوم على طول مدة عمره الشريف
وكان يتجدد له بالوحي والالهام مزيد درجات المعرفة وكان ما بعد الدرجة السابقة ذنبا بالنسبة الى الدرجة اللاحقة
ولذا قال صلى الله عليه واله اني لاستغفر الله كل يوم سبعين مرة من غير ذنب فكان صلى الله عليه واله يطلب
زيادة مراتب المعرفة في حياته لانها تفاض عليه انا بعد ان ولما استكملت مدته استكمل له ما يليق بمادته
النبوية من افاضة العلوم اللائقة بذاته الشريفة التي هي منتهى مراتب البشر ولما مرض مرضه الذي انتقل فيه
الى جوار القدس طلب عليا وادناه منه وعلمه علوم مدة عمره الشريف بلحظة واحدة فلذا قال عليه السلام لما سئل
ما علمك رسول الله صلى الله عليه واله انه علمني الف باب من العلم ينفتح من كل باب الف باب ومن هذا اتضح انه اكرم
العلوم في صدره الشريف فهو عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه واله يقول اني عرفت الله سبحانه بما علمنيه من النبي
صلى الله عليه واله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ايضا في معرفته الكاملة ويحتمل معان اخر على طريقة الباب
الثاني ان كنه الواجب تعالى غير معلوم للبشر بنسبة الوجود الانتزاعي الى الواجب تعالى وان كان كنسبة المعاني
المصدرية المنتزعة عن نفس الماهيات كالانسانية من الانسان والحجرية من الحجر الا ان بينهما مخالفة من وجه اخر وهو
ما ذكرنا من ان مطابق الحكم بالوجود على الحقيقة الواجبة نفس تلك الحقيقة غير مقيد بما دام كونها موجودة
بخلاف المعاني الذاتية فان الحكم بها على الحقائق بوجهين وجودها الا في وقت اخر وذلك الوجه هو ان للعقل
ان يكتنه تلك الماهيات ويتصورها بكنه حقائقها وينتزع الانسانية والحجرية والفلكية وغيرها وليس له
ان ينال الموجود الحق ويتصوره على الاكتناه به حتى ينتزع منه الموجودية المصدرية اذ يمتنع ارتسام الحقيقة
الواجبة في الاذهان عالية كانت او سافلة بل جميع القوى الادراكية عقلية كانت او حسية في مرتبة واحدة
بالقياس الى نيل الجناب الربوبي كما ورد عن النبي ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وان
الملاء الاعلى يطلبونه كما تطلبونه انتم فان الاحساس انما يتعلق في عالم الخلق والعقل انما يتعلق بما في عالم الامر
فما هو فوق الخلق والامر يكون محجوبا عن الحس والعقل بل العقل يتصور مفهوم الوجود ويحكم بسببه
البرهان ان له مبدأ لو ارتسم في العقل ينتزع منه لذاته هذا المفهوم لكن يمتنع ان يرتسم في الماهيات بعقله
او لا المنتزع منه ثم ينتزع المعاني المصدرية الذاتية وهنا يعقل مفهوم الوجود الانتزاعي ثم يحكم بان له
مبدأ ممتنعا منه بالذات حجة عرشية كنه الواجب لو كان متعقلا لزم انقلاب حقيقته فان حقيقة
الوجود الصرف بشرط سلب الموضوع وسائر الاشياء غيره لا يمتنع شيء منها كما عرفت او نصور بكنهه لكان
موجودا في موضوع مع ان حقيقة الوجود لا في موضوع فينقلب حقيقته عما كانت عليه وهذا بخلاف حقيقة
الماهيات الجوهرية فان جوهريتها ليست باعتبار كونها بالفعل لا في موضوع بل بهذا المعنى من عرضياتها الا
بها في الخارج وجوهريتها انما هي باعتبار كونها بحيث اذا وجدت كانت لا في موضوع وهذا المعنى لا ينفك
عنها بحسب انحاء الوجود فلم يلزم من الانقلاب في شيء حين تصورها بكنهها اصلا وفي هذا المعنى زيادة

كما يطلبونه

ايضاً انه تعالى والحاصل ان الواجب تعالى لو تعقل بالكنه لكان الموجود الخارجي من حيث انه موجود خارجي موجوداً ذهنياً وهو باطل وبطلانه يوجب بطلان المقدم وهو المطلوب ولقائل ان يقول هذا البرهان انما ينفي كونه تعالى معلوماً بالكنه لغيره بالعلم الصوري الارتسامي ولا ينفي كونه معلوماً بالمشاهدة الحضورية فنقول ان المعلوم بالذات اعني ما حضر عند العالم سواء كانت صورة ذهنية او موجوداً عينياً لا بد ان يكون بينه وبين العالم علاقة وجودية وارتباط على سبيل الحصول للعالم والاتصال من جهة صلاحية العالمية تامة بكل شيء بل يجب ان يكون وجود المعلوم من حيث انه معلوم عين وجوده للعالم كما صرح به المحققون من الحكماء والعلاقة المتصورة بين ذات الممكن وحقيقة الواجب ليست الا علاقة المعلولية ولا شك انها علاقة لا توجب حصوله فان وجود المعلول من حيث انه معلول وان كان بعينه وجوده لعلته لكن وجود العلة من حيث انها علة ليست بعينه وجودها للمعلول ولا مستلزماً لها فالعلاقة العلية انما توجب العالمية بخلاف العلاقة المعلولية والحاصل ان العلم انما يتحقق بحصول شيء لشيء اما بذاته او بصورته وحصول الشيء حقيقياً او حكمياً وهو ينحصر في حصول الشيء لنفسه او لعلته ولا يتصور شيء منهما في الواجب بالنسبة الى الممكنات فكيف يمكن ان يحصل العلم بحقيقة الواجب بنوع من انواع العلم بالكنه لشيء من الممكنات وهو المراد والمقصود انك لا تقدر على ان تفهم شيئاً من الله الا بالمقايسة الى شيء في نفسك نعم تدرك من نفسك اشياء متفاوتة بالكمال والنقص فتعلم من هذا ان ما فهمته في حق الاول اشرف واعلى مما فهمته في حق نفسك فيكون ذلك ايماناً بالغيب مجملاً لو لا فلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها لانه لا مثل لتلك الزيادة لا نو في حقك فاذا كان للاول امر ليس له نظير منك فلا سبيل لك الى فهمه البتة وذلك هو ذاته فانه وجود بلا ماهية هو منبع كل وجود فاذا قلت كيف يكون وجود بلا ماهية فلا يمكن ان يضرب لك مثال من نفسك فلا يمكنك اذا فهم حقيقة الوجود بلا ماهية وحقيقة ذات الاول وخاصيته انه موجود بلا ماهية زائدة على الوجود وان انيته وماهيته واحد وهذا لا نظير له فيما سواه فان ما سواه جوهر او عرض وهذا لا يتحقق الملائكة فانهم ايضاً جواهر وجودها غير ماهيتها وانما وجود بلا ماهية ليس الا الله فاذن لا يعرف الله الا الله فان قلت فعلمنا بانه موجود بلا ماهية زائدة وان حقيقته الوجود المحض علم بماذا اذا لم يكن علماً به قلنا هو علم بانه موجود وهذا امر عام وقولك انه ليس غير الماهية انه ليس مثلك فهو علم بنفي المماثلة كعلمك بان زيداً ليس بصانع ولا عطار فليس علماً بحقيقته بل هو علم بنفي شيء منه وعلمك بارادته وقدرته وحكمته يرجع كله الى علمه بنفسه او بغيره وعلمك بانه عالم بنفسه علم بلازم مجمل من لوازم ذاته لا بحقيقة ذاته فان حقيقة ذاته هو الوجود المحض بلا ماهية زائدة انتهى كلامه بالفاظه اقول انه يبتني ايضاً على ما استقر عليه رأيهم من نفي المشاهدة الحضورية لشيء من الاشياء الا بالنسبة الى ذاته وصفاته وانه لا يمكن ان يعلم ما سواه من الموجودات العينية المباينة له الا بالارتسام والتمثيل دون المشاهدة

والحضور

والحضور وهو ليس بصواب بل التحقيق ما عليه الاشراقيون واتباعهم من اثبات العلم الحضوري وسيأتي اثباته في الكتاب فللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يعرف كنه الواجب بالمشاهدة الحضورية ولا حاجة فيها الى المقايسة بالمشاهدة حيث يكون المعلوم مشاهداً بنفسه فلا حاجة الى ان يستدل بما قلنا من ان معلومية شيء لشيء بالكنه مستلزم لمعلوليته له وهي منتفية في حق الواجب تعالى وهو قريب مما قاله بعض المحققين من العرفاء من ان العلم بكنه حقيقة الشيء لا يحصل الا للنفس لذلك الشيء او لعلته فان حصول الشيء لنفسه وحصوله لعلته مستلزم للعلم بالكنه وما عدا هذه الحصول من حصول العلة للمعلول وحصول شيء لامر بصورته فليس حصولاً لكنه تلك الحقيقة بحقيقته بل الحصول الحقيقي المستلزم لمعرفة الكنه انما حصول الشيء لنفسه وحصوله لعلته انتهى كلامه فوائد روى محمد بن يعقوب ضاعف الله اجره عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن التوحيد فقلت اتوهم شيئاً فقال نعم غير معقول ولا محدود فما وقع وهمك عليه من شيء فهو خلافه لا يشبهه شيء ولا تدركه الاوهام وكيف تدركه الاوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الاوهام انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود الشرح اعلم ان من المفهومات عامة شاملة لا يخرج منها شيء من الاشياء لا ذهناً ولا عيناً وهو كمفهوم الشيء والموجود والمخبر عنه وغير ذلك من المعاني الشاملة وهي مع شمولها على كل شيء لا يكون عيناً لشيء ولا يقع في العين بل الموجود في الاعيان لا يكون الا امراً مخصوصاً كانساناً او فلكاً او حجراً او شجراً فيمتنع ان يقع في الوجود ما هو شيء فقط ولو وجد معنى الشيئية في الخارج للزم من وجود شيء وجود اشياء غير متناهية اذ كل ما يتحقق في الخارج فهو شيء وله شيئية وللشيئية ايضاً شيئية اخرى على ذلك الفرض فذهب الامر الى لا نهاية وكذا الحال في نظائره فهذه معان اعتبارية يعتبرها العقل لكل شيء اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة من المتكلمين ذهبوا الى مجرد التعطيل ومنعوا عن اطلاق الشيء والموجود واشباههما عليه تعالى محتجين على ذلك بانه ان كان شيئاً يشارك الاشياء في مفهوم الشيئية وان كان موجوداً يشارك الموجودات في معنى الموجودية وكذا ان كان ذا حقيقة يشارك الحقائق في مفهوم الحقيقة فيلزم عليهم كون خالق الاشياء لا شيئاً ولا موجوداً ولا ذا حقيقة ولا ذا هوية تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً وبناء غلطهم على عدم الفرق بين مفهوم الامر وما يصدق عليه وبين الحمل الذاتي والحمل العرضي فاذا علمت هذا فنقول قولنا الباري شيء المراد ان ذاته تعالى يصدق عليه انه شيء لا ان ذاته نفس هذا المعنى الكلي الذي هو من اجلى البديهيات واعرف التصورات كيف وذاته غير حاصل في عقل ولا وهم وهذا المفهوم ونظائره اوائل البديهيات ولهذا لما سأل ابو نجران ابا جعفر عليه السلام قال اتوهم شيئاً اي هل توهم الباري انه شيء من الاشياء اجاب بقوله نعم غير معقول ولا محدود معناه ان ذاته تعالى وان لم يكن معقولاً لغيره ولا محدوداً بحد الا انه مما يصدق عليه مفهوم شيء لكن كلما يتوهم او يتصور من الاشياء المخصوصة فهو بخلافه ولا يشبهه اصلاً شيء مما في المدارك والاوهام لان كل ما يقع في الاوهام والعقول فصورها الاذكار كيفيات

نفسانية واعراض قائمة بالذهن ومغايرتها مفهوماً بالكلية قابلة للاشتراك والانقسام فهو بخلاف الاشياء
وبخلاف ما يتصور في الاوهام والاذهان فقوله ع انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود اراد به انه يجب ان يتوهم ويتصور
انه غير شيء وليس من شأنه ان يعقل بخصوص خاص او يحد فان قلت اذا امتنع ان يتوهم او يعقل او يحد
فكيف يتوهم انه لا يتوهم او يدرك انه لا يدرك او كيف يعقل انه لا يعقل قلت هذه شبهة كشبهة ترد على قولنا
المجهول المطلق لا يخبر عنه وكقولنا شريك البارئ ممتنع واجتماع النقيضين محال وقولنا اللاشيء واللا
ممكن غير موجود في العين ولا في الوهم وقولنا ان الممتنع لا ذات له والفرق بان هذه الامور الباطلة لفرط
بطلانها لا صورة لها في العقل والبارئ جل اسمه لفرط تحصله ونوريته لا صورة له في العقل ولكن البرهان
حاكم بما يجري في الموضعين ونحن قد فككنا تلك العقدة في كتبنا العقلية بان موضوعات هذه القضايا انما
تحمل على انفسها بالحمل الذاتي الاولي ولا تحمل على شيء مما في الاعيان او في الاذهان بالحمل المتعارف اذ لا
فرد لها اصلا الا بمجرد الفرض فنحكم بهذه الاحكام على تلك الفرضيات من الافراد فاذا جاز لنا الحكم بالا
متناع او عدم الاخبار او نحوهما على تلك الامور التي لا صورة لها في الذهن لفرط بطلانها فبان نحكم
بالقدوسية والاحدية والتجرد عن المثل والصورة على خالق الاشياء ومحقق الحقائق وجاعل العقول
والاوهام وما فيها الذي لا صورة له في العقل والوهم لفرط تحصله وشدة ظهوره وقوة نوريته لكان اولى
واحرى فالبرهان يحكم بان مبدأ سلسلة الممكنات لذاته لا يعقل ولا يتصور وانما المعقول منه انه ليس
بمعقول والمتصور منه انه ليس بمتصور خلو بالكسر مصدر بمعنى خال والغرض انه تعالى لا يشاركه احد من المخلوقات
في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية لانها عين ذاته وانما الاشتراك له معهم في امور خارجة عن ذاته
وهي كالسلوب والاضافات والمعاني الاعتبارية فالاولى كالقدوسية والفردية ونحوهما والثانية
كالمبدئية والاولية والرازقية وغيرها والثالثة كالشيئية والموجودية والمفهومية والذاتية كل ذلك
بالمعنى العام كما ذكرنا في الشيئية فان هذه الاقسام كلها خارجة عن الذات فان قلت كيف يتصور
عدم اشتراكه تعالى مع شيء من المخلوقات والحال انها موجودة له خاصة وللوجود حقيقة خارجية ليس
مجرد المفهوم العام كالشيء والممكن ونحوهما بل الوجود نفس ما به يتحقق كل موجود قلت ليس اشتراك
طبيعة الوجود بين الموجودات كاشتراك المعنى الكلي بين افراده اذ طبيعة الوجود لو كانت امرا كليا كانت
مبهمة محتاجة في تحققها الى ما به يتحقق في الواقع كحال المعنى الجنسي والنوعي والعرضي حيث ان شيئا
منها لا يتحقق بنفس معناها بل بوجود يزيد عليه فلو كان الوجود كليا لكان للوجود وجود آخر ويتسلسل
الى لا نهاية فاذن الوجود في كل موجود نفس تعينه الخاص ووحدته الشخصية وليس حال الطبيعة في الاشتراك
والاختلاف كحال الكليات الطبيعية في اشتراكها واختلاف افرادها اذ اشتراكها بامر واختلاف افرادها
بامر آخر زائد عليها وهذا بخلاف طبيعة الوجود فان ما به الاشتراك فيه عين ما به الاختلاف والتفاوت

بين آحاد

بين آحاد الوجود اما بالشدة والضعف والتمام والنقص واما بعوارض خارجية ولواحق مادية فما يقبل
التكثر والانقسام الوجود الصرف التام الذي لا اتم منه ولا يشوبه نقص ولا عموم ولا معنى خارج عن الحقيقة يمتاز
عن ما سواه بنفس هويته وتمام ذاته البسيطة وليس بوجود شيئا دائما ثم شدة شيئا آخر فثبت انه خلو من خلقه وخلقه
خلو منه لان وجود الماهيات رشحات خارجة عن وجوده

قوله ع وكلما وقع

عليه اسم الشيء فهو مخلوق ما خلا الله فلان كل شيء غيره اما ماهية او وجود اما الماهية فلكونها غير الوجود
محتاج في موجوديتها الى جاعل يجعلها موجودا اذ الماهية لا تقتضي وجود نفسها والا لكان وجودها قبل
وجودها وهو مع ضرورة تقدم المقتضي على المقتضى فكل ماهية او ذو ماهية فهو مخلوق واما الوجود
فلان كل وجود غير وجوده تعالى فهو يشوبه عدم ونقص فيحتاج الى موجد لحد من مراتب الوجود يحتاج الى
محدد اذ لو كانت نفس طبيعة الوجود يقتضي ذلك الحد لكان الجميع كذلك وليس كذلك هذا خلف فاذن كل ما له
حد وجودي فله علة محددة تحده على ذلك الحد وهذا بخلاف الوجود الالهي الذي لا يتناهى شدة الى
حد ونهاية بل هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا قاهر فوقه ولا محدد له اذ ليس فيه شيء الا محض الحقيقة القدسية وكل
وجود سواه فهو مخلوق فثبت ما هو المطلوب **الحديث الرابع** عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقي
عن ابيه عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن ابن مسكان عن زرارة بن اعين قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان
الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكلما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء
تبارك الذي ليس كمثله شيء وهو السميع العليم **الشرح** هذا الحديث مشتمل على ستة احكام اما الثلاثة
الاول فقد مر ذكرها واما قوله والله خالق كل شيء فلان كل ما سواه لو لم يكن مخلوقا له لكان اما واجب
الوجود واما مخلوقا لغيره واذ قد عرفت ان لا شريك له تعالى في وجوب الوجود والالهية فسقط الاحتمال
كلاهما واذ قد عرفت امتناع التسلسل في الموجودات ووجوب انتهاء الاسباب والمسببات الى ما لا سبب له وهو
مسبب الاسباب من غير سبب فعلمت وجوب انتهاء الكل اليه فثبت انه خالق كل شيء وجاعل كل نور وظلمة وفاعل كل
ظل وفيء ونسبة جميع الاشياء اليه تعالى كنسبة سائر الاضواء وظلالها الى ضوء الشمس الذي به يضيء كل شيء
وهو مستغن عن غيره لو كان لضوئها قيام بنفسه لكنه يغاير الاول بان الضوء فيها يحتاج الى موضوع
وهو محسوس والوجود الاول لا موضوع له ولا هو محسوس بل معقول لذاته وعاقل ومعقل لذاته ولما
سواه من الانوار العقلية القاهرة والمدبرة وسائر الصور والاجرام وعوارضها فالوجودات الفائضة
منه كالانوار والماهيات التابعة لها كالظلال والاعدام كالظلمات ولله المثل الاعلى في السموات والارض
تبارك الذي ليس كمثله شيء وصفه بالبركة لان الخيرات كلها من فيض جوده وآثار كرمه وفضله ونفى
المثل لما ثبت من قوله ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه لان لا مشاركة بينه وبين غيره لا في الماهية
ولا في جزء منها فلا يمكن ان يكون له مثل اذ المماثلة هي المشاركة في تمام الماهية كما ان المجانسة هي المشاركة في

بعض الماهية وان المشابهة هي المشاركة في صفة قارة زائدة على الذات فالباري جل اسمه حيث لا ماهية له غير الحقيقة
الواجبية لا مماثل له ولا مجانس واذ ليس له صفة حقيقية زائدة على ذاته فلا شبيه له واعلم ان الكاف في قوله تعالى ليس
كمثله شيء ان كانت زائدة كما هو الظاهر فلا اشكال وان كانت غير زائدة فالمراد به المبالغة في نفي المثل عنه اي ليس
لمثل مثله وجود فكيف لمثله او ليس لمثله مثل فكيف لذاته وهذا كما يطلق في العرف المثل ويراد به الذات ويقال
مثلك لا نظير له في العالم واما قوله وهو السميع العليم فانما ذكره لانه لما ذكر ان ذاته تعالى لا مثل له في الاشياء
ولا مشاركة بين غيره بنوع من هذا التنزيه انه لا يتصف بشيء من انصفات الحقيقية والا لزم المشابهة بينه
وبين غيره بل المماثلة بينهما لان صفاته عين ذاته فذكر انه مع تقدسه عن المثل والشبيه موصوف بانه سميع عليم
وذلك لان كونه سميعا عليما ليس بجارحة وكيفية نفسانية انفعالية ليكون الاشتراك بينه وبين السامعين
والعلماء وبينه وبين اسماعهم وعلومهم بل حقيقة ذاته المقدسة التي هي محض الوجود الذي لا اتم منه منكشف
له المسموعات ويحضر لديه المعلومات وليس معنى السماع الا حضور صورة المسموع عند قوة ادراكية تسمى بالسمع والسامعة
ولا العلم الا حضور صورة المعلوم عند قوة علمية تسمى بالعقل والعاقلة وليس من شرط السماع ان يكون بالة ولا بحلول
صورة في ذات السامع او في الة منه بل انما روح معناه انكشاف المسموع وحضوره سواء بنفسه او بصورته وكذا الكلام
في العلم فاذن ذاته تعالى سميع اذ ينكشف عنده المسموعات وسميع اذ به يقع ذلك الانكشاف لا بامر اخر وهكذا في
كونه عليما وعالما وسيجيء زيادة التوضيح لهذا المقام ان شاء الله نوع في بيان ما ورد في الحديث من جعل
جهة معرفته بانه لا تنالها الاوهام ولا تدركها العقول كنه معرفته ولا يخطر ببالها ولا لذاتها خاطرة من تقدير جلال عزته
جهة كنهه تصرف عنه بحجب مسدودة والاوهام الاخذة على غير الطريق اي رجوع العقل عن الوصول
اليه متجاهلين رد عن ذلك المرام انما كانت على اعتراف منها بانه لا يمكن الوصول الى كنه معرفة الله لانه مبتدل
عن قصد السبيل في قوله يجول الاوهام ليست لها سبيل ولا يخطر ببالها ولا الافكار خاطرة اي شيء يخطر بالبال
من تقدير جلال عزته بان يقال انه لما يمكن تعقله تعالى عن ذلك كله لبعده من ان يكون في قوى المحدودين
لانه خلاف خلقه تعليل لهذا الوصول وذلك لانه تعالى غير محدود بحد معين والادراك يستلزم التحديد اذ
كل ما يدخل في القوى المحدودة فهو محدود لا خاطرة قوية بها والقوى اعم من المدارك العاقلة والمشاعر الناقلة
وهذا البرهان الذي ذكر انما هو من نفس الحق من حيث ذاته قوى بالمحدودية والبرهان الاخر هو ما اشار اليه بقوله
لانه خلاف خلقه وبيانه بعد ذكر ما تلونا عليك في السؤال في تحقيق تعقل النفس المعقولات من ان تعقل
الشيء لا يمكن الا بان يكون في العاقل سنخ من ذلك الشيء المعقول وهذا هو المراد باتحاد العقل والعاقل و
المعقول الموروث عن الاقدمين والدليل الاجمالي على ذلك هو ان الشيء اذا كان عاقلا لذاته ولا محالة يكون
معقولا لذاته فتعقله لغيره يكون بذاته لا بشيء اخر والا لم يكن عاقلا لذاته وقد فرض كذلك واذا كان
تعقله بنفس ذاته فذلك المعقول يكون معقولا للعاقل بنفس ذات العاقل وقد كان هو نفسه معقولا

بنفس ذاته فكان عاقليته ومعقوليته لنفسه متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كل معقوليته لنفسه و
معقوليته غيره لم يجب ان يتحدا بالذات ويتغايرا بالاعتبار اذ انه هذا منقول فكل ما يمكن ان يعقل فانما
يجب ان يكون له سنخ في ذات العاقل والشيء الذي هو مباين بجميع ما سواه من جميع الجهات ليس مشاركة في
السنخ مع شيء فلا يمكن لشيء ادراكه والمبدا الاول لجل مجده كذلك لانه خلاف خلقه من كل الوجوه فلا يمكن
للخلق ادراكه بجهة من الجهات فتبصر واما علمه تعالى بالاشياء فكان ذاته بمنزلة جنس ذوات الاشياء فعلمه تعالى
ابضا على واشرف من علوم العلماء ولا كيف له اصلا فلا شبه له في المخلوقين هذا احد النتيجتين من البرهان
السابق وهو ان لا يكون المكافي له سبحانه من خلقه والنتيجة الثانية هي ما اشار اليها بقوله وانما يشبه الشيء
بعديله فاما ما لا عديل له فكيف يشبه بغيره مثاله اي ليس لمحو غير خلقه شبيه له ذا الشيء انما يشبه بما يعادله ويجانسه
ويماثله وبالجملة بما يشاركه في ذاتي او عرضي وما لا مشارك له في وجه من الوجوه فكيف يشبه بغيره مما يماثله ولكن
هنا تم البرهان بمقدماته ونتيجته نوع في بيان معنى قوله عم يا من لا تدركه الافهام من لا تدرك الافهام جلاله ما من
لا تناله الاوهام كنهه كما قال النبي صلعم ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وان الملأ الاعلى يطلبونه كما
تطلبونه انتم ولذلك يطلق على الذات باعتبار الحضرة الاحدية بحسب الغيوب وغيب الغيب المطلق والغيب المكنون والغيب
المصون والمنقطع الوحداني ومنقطع الاشارات في تجلي الذاتي والكنز المخفي والعماء وغير ذلك فانما لا يدرك
كنه الذات لشدة نورانيته اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده فاذا كان ظهوره في حد تمام اشتد ظهوره نتيجة خفائه
وانعكس عكس الجلاء وايضا لما كان نهار الكل فلم يبق احد في سطوع نوره حتى يراه بل يبطل الشيء وينمحل
بتاجج ناره ونجباه وايضا هو تعالى بكل شيء محيط لا يبصر بمحالمادة ايضا من الاحساس متعلق بعالم الخلق والمعقد
بعالم الامر فهو فوق الخلق والامر لا يحس ولا يعقل وايضا هو الوجود بذاته لا ينكشف بوجه هو موضوع
العقل والحس وايضا هو حقيقة الوجود العيني لا يحصل في الذهن اذ لو حصلت فيه انقلب العيني ذهنيا
ان لم يترتب اثارها عليها ولم يحصل فيه يلزم التناقض ان ترتب اثارها عليها لان الموجود الذهني ما لا
يترتب عليها الاثار وايضا لو ادرك ذاته علما حصوليا لزم ان يكون هو تعالى اما مبدا للمدرك او معلولا له
لان العلم الحصولي منحصر في علم الشيء بنفسه او في علم الشيء بمعلوله والممتنع للشاؤون الثاني منهما وكذا الاول
بالحلول لانه هو ونحن نحن وانه تعالى عن المعلولية علوا كبيرا فضلا عن معلولية معلوله فما دام المدرك انت
وانت انت لا يمكنك ادراكه لانك انت انانية حتى تعلمه علما حضوريا فانه متى بدا نار نوره محرقا لك لا يمكنك في
ساحة حضوره كما لم يمكن العرش في حضرة سليمان حتى يحاكم بينهما فريع الرحمن التي يأتي من قبل الوادي الايمن يجعلك
هباء منثورا عنقا شكار كس نشود دام باز چين فسبحان من لا يعلم ذاته الا ذاته وقد علي ذاته بذاته توحيد
اباه توحيد شهد الله انه لا اله الا هو نوع في بيان قوله عم في الدعوات الذي حضرة اكرما ما حضن
ذا بينك وعجزت الافهام عن كيفيتك لم تدرك الابصار موضع اينيتك حضرة الاوهام اي عجزت متخيلات

قصرت عن الشيء مقصورا من باب قعد اي عجزت عنه ان اكثر النسخ المشهورة على ضبط قصرت بالضم وهو من
قصر خلاف الطول ومصدره القصر كعنب فالمعنى على هذا ان الاوهام تناهت وانقطعت عن ادراك ذاتيته
ثم عبارة عن كيفيته وحقيقته القائمة بذاتها فان ياء النسبة اذا الحقتها التاء افادت معنى المصدر
كالوحدة والربوبية وانما قصرت الاوهام عن ادراك ذاتيته تعالى لان الوهم انما يتعلق بالامور المحسوسة
وذوات الصور والاحجام والاشباح اذ لا بد ان يفسر او يقيد ماذات مقدار وحجم فلو ادرك ذاتيته تعالى
لادركها في جهة وحيز ذات مقدار وصورة شخصية متعلقة بالمحسوس وكل ذلك في حق الواجب المنزه عن شوائب
الكثرة محال ويمكن ان يراد بالوهم النفس وقواها لان النفس في معرفة الواجب كالوهم وقد سبق الكلام
على المطلب بابلغ من هذا والافهام جمع فهم وهو في الاصل بمعنى تصور المعنى من لفظ المخاطب ثم اطلق على
قوة النفس الفاهمة قال الراغب في مطلوبه مطلق العقل وانما انتم تبيه دون مرتبة العقل فقوة الفهم
ان يدرك الاشياء الجزئية والعقل يدرك كلياتها ومعنى ذلك ان العقل يعرف ان العدل حسن
والظلم قبيح والفهم يميز ويدرك ان واحدا من العقل هل هو عدل او ظلم والمراد بكيفيته نعت ما ينبغي له من
الصفات اللائقة به المخصوصة به التي لا يعلم حقيقتها غيره ونحو اطلاق لفظ الكيفية عليها على سبيل التوسع
والتجوز لتعاليه جل شانه عما يتبادر الى الاذهان من اطلاق هذا اللفظ وغيره من الالفاظ المشتركة بين
الذات والموجود والعالم والقادر والسميع والبصير فيجب حملها عند اطلاقها عليه على المعنى الذي يليق بشانه
واعتقاد ان ذاته ووجوده وعلمه وقدرته وسمعه وبصره ليست كذواتنا ووجودنا وعلمنا وقدرتنا وسمعنا
وبصرنا وان المراد منها في شانه ما هو اعلى واشرف مما يصل الى عقولنا وان الاشتراك ليس الا بمجرد اللفظ فقط
من غير اشتراك في المعنى بوجه من الوجوه واستعمالها في حقه تعالى كاستعمال الالفاظ في مجازاتها هذا و
اطلاق الكيفية عليه سبحانه بهذا المعنى وقع في حديث رواه ثقة الاسلام في الكافي في باب اطلاق القول بانه
شيء عن ابي عبد الله عليه السلام حيث قال ولكن لا بد من اثبات ان له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا
يحاط بها ولا يعلمها غيره انتهى فقوله ع لا يستحقها غيره الخ احتراز عن توهم ان المراد بالكيفية المعنى المعروف
لغة وعرفا وهي الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار اتصافه بالصفات التابعة للمحدثات لتميز موضوعاتها وثباتها في
موضوعاتها فان هذا المعنى محال في شان الواجب بالذات جل جلاله وقد وقع التصريح بنفيها عنه تعالى في غير
موضع من كلامهم ع منه قول امير المؤمنين عليه السلام في خطبة له لا تقع الاوهام له على صفة ولا تعقد
القلوب منه على كيفية وقوله ع ما وحده من كيفه اي وصفه بكيفية وقول الباقر ع ليس لكونه
كيف ولا له اين كان اولا بلا كيف ويكون اخرا بلا اين وعن ابي عبد الله ع كيف اصف ربي بالكيف والكيف
مخلوق والله لا يوصف بخلقه وفي هذا اخبارهم عليهم السلام كثيرة جدا قال بعض علمائنا قول امير المؤمنين
ما وحده من كيفه دل بالمطابقة على سلبها وخبث عمن وصفه بالكيفية وبالالتزام على انه لا يجوز تكييفه لنا فا

ذلك

ذلك التوحيد وبيانه انهم وسموا الكيفية بانها هيئة قارة في المحل لا يوجب اعتبار وجودها قسمته
ونسبته الى امر خارج عنه ولا قسمة في ذاته ولا نسبة واتفقوا في تعريفها ان وصفها يستلزم تشبيهه اذ هي
صفة زائدة على الذات وهو تعالى ليس له صفة تزيد على ذاته فيثبتها في اثباتها الى توحيده نعم هذا وتلك حمل
الكيفية في بقية الدعاء على هذا المعنى الذي سموا الكيفية به فيكون نفيها عنه من باب نفي الشيء بلا ذكر
لان معنى عجز الافهام عن كيفيته نفي ادراكها لكيفيته ونفي ادراكها الكيفية نفي كيفيته اذ لا كيفية له نعم
بهذا المعنى الحاصل انه لا كيفية ولا ادراك كقول الشاعر على لاحب لا يهتدى بمناره اي نفي الاهتداء المنفي
المنار اي لا منار فلا اهتداء ويسمى هذا القسم من النفي نفي الشيء بايجابه ايضا وقد تقدم له نظائر وقوله ع
ولم تدرك الابصار موضع اينيته لان الاينية حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان سميت بذلك لان اين
اسم موضوع للاستفهام عن المكان وانما لم تدرك الابصار موضع اينيته تعالى لانه لا اينية له لتنزهه عن
فوق [illegible] معنى قوله ع في الدعاء وجل عن ملائمة كيفياته جل يجل جلالا فهو جليل عظيم والجليل والحقير
ضد والملائمة المجامعة والموافقة يقال لام ولائم بين الشيئين اذا جمع بينهما ووافق وتلائم الشيئان اذا [illegible]
وفي حديث ابن مكتوم لي قائد لا يلائمني اي لا يوافقني ويساعدني والكيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا لا قسمة ولا
نسبة واقسامه اربعة مشهورة المحسوسة والاستعدادية والنفسانية والمختصة بالكم واضافة الكيفيات الى الضمير العائد
اليه تعالى لادنى ملابسة وهو علاقة العلية والمعلولية اي الكيفيات التي صنعها وخلقها وفيه دليل على الحدوث
لان تلك الكيفيات لما كانت من مصنوعات الله تعالى فكيف تلائمه وتناسبه والمصنوع لا يلائم الصانع بل بينهما
مباينة كلية والكيفية منسوبة الى الكيف اي الحال المنسوبة الى كيف وهو الاستفهام عن الحال والتانيث
باعتبار الحال التي هي مؤنث سماعية والمراد انه تعالى اجل واعظم من ان يجامع كيفية من كيفياته بان يكون موصوفا
ومعروضا للكيفية من الكيفيات الامكانية الخلقية الحادثة لامتناع كونه محلا للحوادث ولما سبق في
الفقرة السابقة ولو كانت تلك الكيفيات ذاتية ولان نحن عندهم لا يكون اثر المختار لزم اسنادها الى
الذات على وجه الايجاب ولذا قال رئيس المحدثين الصادق عليه السلام ان الله لا يوصف بالكيف وكيف اصفه بالكيف وهو
الذي كيف الكيف حتى صار كيفا فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف ولكن في حديث الزنديق الذي اتاه
عليه السلام وسئل عن مسائل التوحيد انه قال فله كيفية قال ع لا لان الكيفية جهة الصفة والاحاطة ولكن لا بد
من الخروج عن جهة التعطيل والتشبيه لان من نفاه فقد انكره ودفع ربوبيته وابطله ومن شبهه بغيره
فقد اثبته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية ولكن لا بد من اثبات ان له كيفية
لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره الحديث وهو على ان له تعالى كيفية ذاتية
هي نفس ذاته المجردة البسيطة ولا يدركها غيره ولا يكون كالكيفيات الامكانية الحادثة ولعلهم الى ذلك
اشاروا بقولهم ان اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم فللواجب كمال في ذاته اللذة كما يشتهيه

[illegible]

الوجه وبكا له تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات هذا
ما ذهب اليه اهل الاستقصاء واما المتكلمون فنفوا الملفوظ القول بنفي اللذة عنه تعالى اما لاعتقادهم نفي اللذة العقلية
او لعدم ورود ذلك في الشرع ويرد على اهل الاستقراء انهم ان ارادوا ان الحالة التي يسمونها اللذة هي نفس ادراك
الملائم فنفيه معلوم وان ارادوا انها حاصلة عند ادراك الملائم فانها تختص بالادراك وعند ادراكه ثم
فانهما مختلفان قطعا والمعنى ان اللذة ليست الا ذات الملائم نفسه بل هي حالة مترتبة عليه لظهور انا نفرق
لا نفس بخلل العقول بل مترتب عليه ايضا فقد يبقى ادراك الملائم بعد التعقل ولا يبقى اللذة على حدها بل ينضعف
بعضي كما في ابتداء الوجه اذا تكرر واستمر فاللذة ليست نفس الادراك فعلى نفيها بما يجوز هذا وقيل
قوله لا يستحقها غيره الخ احتراز عن توهم ان المراد بالكيفية المعتلى لمعرفي لعند وعرفا وهي الهيئة الحاصلة
للشيء باعتبار اتصافه بالصفات الثابتة للحيثية الموجبة لتغير موضوعاتها او لتأثر موضوعاتها او نحو ذلك
المعنى محال في شأن الواجب تعالى شأنه جل جلاله وقد وقع التصريح بنفيها عنه تعالى في غير موضع من كلام
عليهم السلام فمنه قول امير المؤمنين عليه السلام في خطبته لا تقع الاوهام له على صفة ولا تعقد القلوب منه على كيفية
وقوله عليه السلام ما وحده من كيفه اي وصفه بكيفية وقول الباقر عليه السلام لم يكن له كيفية ولا اين كان اول بلا كيف
ويكون آخرا بلا اين وعن ابي عبد الله عليه السلام كيف اصف ربي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه
وهو في اخبارهم عليهم السلام كثير جدا والبعض لما شاهدوا قول امير المؤمنين عليه السلام ما وحده من كيفه ان المراد
على سلب التوحيد عمن وصفه بالكيفية وبالالتزام على انه لا يجوز تكيفه لمنافاة ذلك للتوحيد فبان انهم
وسموا الكيفية بانها هيئة قارة في المحل لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبته الى امر خارج عنه ولا قسمة في ذاته
ولا نسبة واقعة في اجزائه فيستيقن انه وصفه بها يستلزم تثنيته اذ هي صفة زائدة على الذات وهو تعالى ليس
له صفة تزيد على ذاته فينافي اثباتها التوحيد بسم الله الرحمن الرحيم وبالله والحمد لله والصلوة على محمد وآله وبعد
فهذه مسائل في التجريد لاثبات الواجب الوجود ومنه طرق **الاول** طريقة جمهور المتكلمين من جهة الامكان
والتغير يحتاج الى مبين اما الاول فالممكن كما علمت تساوي بحسب ذاته نسبته الى طرفي ضرورة الوجود والعدم وسلب
ضرورته كل منهما بثبوتهما وعدمه فتعين اتصافه بالوجود محتاجا الى مرجح وهكذا الكلام في المرجح الى ان ينتهي
الى ما هو عين حقيقة الوجود دفعا للدور والتسلسل وايضا جميع المرجحات الامكانية المفروضة في حكم
واحد في نفسها لا يجاب الوجود فيحتاج الى مرجح تام الاقتضاء والفعلية بريء عن صفة النقص
القصور في الاقتضاء والايجاب ليس ما هذا شأنه الا الواجب الاول وهو المطلوب للكل وايضا لو لم يكن لجملة
المرجحات الممكنة مرجح لم تصلح ولحد من الآحاد للعلية والترجيح ولا المعلولية والاستثناء لانها ممكنة
معلولة لا مزية لاحد الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة بجملتها اذ كان لها طرف ذو حقيقة بانه فيكون
موجودا مستحقا للعلية والتمام ويكون ما هو اقرب منه مستحقا للعلية والتقدم على ما هو ابعد

فيكون

ای ملائم لا لوضعه

والصحيح

فيها الحصر ... في الطلب ... [illegible]

فيكون علة له مرجحا لوجوده واذا لم يكن طرف خارج عن الممكنات واجب بذاته متقدم فلا يكون للممكنات
نسبة قريبة ولا بعيدة اليه ولا يتميز فيما هو المفروض جملة علة غير معلول ولا شيء غير شيء واما الثانية فنقول ان
الموجود في نفس الامر لا يخ اما ان يكون موجودا في مرتبة نفس ذاته من حيث هي هي كما انه موجود في نفس الامر
فكل موجود عند ملاحظة الذات من حيث الذات مع قطع النظر عن اعتبار شيء آخر معه حتى يكون بجميع الاعتبارات
الواقعة في نفس الامر منشأ لصحة الحكم عليه بالموجود ومصداقا لحمل الموجود فيكون واجب الوجود لذاته
بذاته وهو المط او لم يكن كذلك بل يكون انما يعدل البعدية عقب قوة كالمهيات الامكانية من حيث انها وجدت
بعد ان لم يكن موجودة وصارت بالفعل عقب ما كانت بالقوة بحسب ذاتها وان لم يكن كذلك في الواقع وهذه
الصيرورة نحو من التغير فكانه حركة ذاتية كما ان الانتقالات في المقولات الاربع المشهورة على التدريج حركة زمانية
فاذا احتاج الشيء في التغير عما كان عليه بحسب صفة من صفاته كالاين والوضع وغيرهما الذي يقال له الحركة
الزمانية الى مغير يغيره عن ذلك كما ثبت في موضعه فبان يحتاج عما كان عليه بحسب نفس ذاته من حيث هي الى كان
اولى وللفعلية اخرى ثم ان كان كل ما يخرج من القوة الى الفعل بوجه من الوجوه يحتاج الى مخرج غيره فانه يخرجها
اليه فيجب الانتهاء الى سبب مخرج يكون بالفعل من جميع الوجوه لئلا يحتاج الى مخرج آخر دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب الوجود بالذات فهو المط **تنوير قد عبر المعلم الاول** في كتاب اثولوجيا عن الوجوب بالذات
بالسكون وعن الوجوب بالغير بالحركة والوجه ما ذكرنا من ان موجودية المهيات التي هي معاني الوجود لما كانت
في مرتبة متأخرة عنها من حيث هي هي فكانها انتقلت من نسبة الى نسبة بخلاف الواجب بالذات فانه موجود
بجميع الاعتبارات وفي جميع المراتب فكانه مستقر على ما هو عليه ونقل عن بعض الحكماء ان النفس جوهر
شريف يشبه دائرة لا بعد لها ومركزها هو العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير
المطلق فكل المجردات قد استدارت عليه وهو مركزها المتساوي نسبتها اليه انتهى ولا يخفى بانه لما ذكرناه و
مما تلي عليك يتبين لك ان الممكن لا يخ عن قوة سواء كانت قوته في مادته بحسب استعدادها في الواقع كالماديات
او في نفسه فقط كالمفارقات وفي الاول سواء كان ما بالقوة غيره متقدم على ما بالفعل بحسب الزمان كالكواة العا
او متقدما كالاجسام العنصرية وفي الجميع ما بالفعل فقط بسبب خروج ما بالقوة الى الفعل ومتقدم عليه وما
نقل عن بعض الاقدمين من الفلاسفة ان المبدأ الاول لجميع الاشياء هو الظلمة او الهاوية وفسره بعضهم
بخلاء غير متناهية فلعله من جملة رموزهم ويجوز انهم بان يكون المراد من المبدأ المبدأ القابل ومن جميع الاشياء
جميع الكائنات الفاسدة ويؤول الظلمة والهاوية بالهيولى الاولى التي هي اظلم الذوات واوحشها وابعد
عن نور الانوار حيث عظمته وكونها فضاء وخلاء كناية عن خلوها بحسب فطرتها عن جميع الصور والمقادير
وكونها غير متناهية اشارة الى قوة قبولها صورا وهيئات غير متناهية فانظر من الاعلى والطبيعيين طريق
خاص في الوصول الى هذا المقصد وهو انهم قالوا في بيانه ان الاجسام الفلكية حركتها الظاهرة وهي البسيط

للعلم اصطلاح في بيان مراتب الوجود والرابع الوقوف بالذات الوقوف بالغيب

لطبيعة ولا قسرية بل نفسانية شوقية لا بد لها من غاية واذ ليست الغاية غضبية ولا شهوية لتعاليها عنهما ولا الاجسام التي تحتها او فوقها ولا النفوس لتشبه منها كما سنطلع على بيان الجميع بالبرهان انشاء الله تعالى تعين ان يكون غايتها امرا قدسيا مفارقا عن المادة بالكلية تكون ذا قوة غير متناهية لا يكون تحريكها اياها على سبيل الاستكمال فان وجب وجوده فهو المقصود وان لم يجب فينتهي الى ما يجب وجوده دفعا للدور والتسلسل وهذا الاول وهما السماع الطبيعي من الطبعيات والكليات من الالهيات واشير اليهما في الكتاب الالهي حكاية عن الخليل عليه السلام على نبينا واله وعليه السلام المبادي لهذه الحركات في الفلكيات في انه لما استدل بالتغيرات الكواكب العالية وانتقالاتها وتفاوت تلك الاجرام عظما وشرفا ونورا فتحدس ان مبدعها ومنورها ومحركها على سبيل التشويق والامداد ليس بجسم ولا جسماني فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين فبملاحظة الحركات سبع توهم القاصرين من الدهرية كون الفلكيات هي الغاية القصوى في الوجود فتنبه ان دارها ما هو اعلى منها واشرف وهو مبدعها ومحركها على سبيل التكميل والامداد كما في قوله تعالى ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت وفي ظهم نبه في اثبات هذا المطلب اخر حسن جدا يبتني على معرفة النفس لانا بينا تعريفه ان النفس مجردة عن المادة حادثة مع حدوث البدن بامتناع التمايز واستحالة التناسخ لعدم مطابقة ما منه ولما بينه كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب وفي تلك السبب المخرج لا يجوز ان يكون جسما من حيث هو جسم والا لكان جميع الاجسام كذلك لاشتراك معنى الجسمية بينها وليس كذلك بديهة ولا قوة جسمانية سواء كان اخرى او صورة طبيعية لما تقرر عندهم ان تاثير الجسمانيات لا يكون الا لما حصل لمادته علاقة وضعية ونسبة جسمية بالقياس اليه فان تسخين قوة النار انما يكون لما لجسمها وقربها منه كما ان اضاءة نور الشمس انما كانت لما كان مقابلا لجرمها او ما هو في حكم المقابلة وذلك لا تفعل الاولى في البعيد جدا ولا الثانية في المستور فان قيل كما جاز حصول القوى الجسمانية من المفارق بالكلية من دون علاقة وضعية ونسبة جسمية فليجز عكسها من دون تلك العلاقة فالجواب اما بتصحيح القاعدة بوجه نحن اما بالرجوع الى قاعدة اخرى لهم اما الاول فاستدل عليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الصور صنفان صور تتقوم بموادها الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما انها بموادها تلك الاجسام فكذلك يصدر عنها بعد تقومها ما يصدر بواسطة تلك فيكون بمشاركة من الوضع وصور تقومها بذواتها لا بموادها الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها الا لافعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان افعالها من حيث لها نفس انما يكون بذلك الجسم فيه والا لكانت مفارقة الذات والجسم جميعا لذلك الجسم لم يكن نفسا لذلك الجسم هف وقد يقال بان الصور انما يفعل لمشاركة الوضع انتهى كلامه وفيه شك وهو ان غاية ما ظهر مما ذكرنا ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمحلها او لمتعلقها وضع ما اذ فعلها لا يكون الا بوساطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها من وضع على الاطلاق وهذا

لا يكفي

لا يكفي في مطلوبهم بل هو غير محتاج الى البيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع بل المطلوب انه لا بد لفعل القوى المتعلقة بالمادة من وضع مخصوص لتلك المادة بالنسبة الى المنفعل عنها بحيث يترتب عليه ما يتوهم من عدم تاثير القوى الجسمانية فيما لا وضع له من موضوعاتها فالاولى في هذا المقام ما ذكره الشيخ الرئيس في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته مخصوصا به انه اذا كانت القوة متقومة الفعل بالمادة فانها بتوسط المادة في الوضع بما يستدعيه المادية من الوضع سواء كان في القوام او في صدور الفعل فلا يكفي في تاثيرها وجودها بما هو وجودها كيف كان ووجود المستعد كيف بل ان يقع على حالة تكون للمادة فيها بوضعها توسط وذلك التوسط غير متشابه فان اوضاع الجسم بالقياس الى الاجسام الاخر غير متشابهة ولذلك يختلف تاثير القوة التي فيها بحسب اختلاف القرب والبعد والمباشرة وغيرها وهذا النحو من التوسط للموضوع بين القوة التي فيه وبين المفارق الصرف ممتنع فلو فرضنا كون القوة الجسمانية مؤثرة في المفارق لزم ان يكون وجود المادة فيه لغوا وقد قلنا ان تلك القوة متعلقة بالمادة في صدور افاعيلها بخلاف الثاني الروحاني في الجسماني فان الروحاني العقلي غير محتاج في فعله الى المادة بما فيها من وضعها وتخصص حالها بالنسبة اليه حتى يفعل بل يكفيه في وجوده في ان يفعل في المستعد بل لنسبته الجميع اليه نسبة واحدة عامة فانه في ذاته وحدها في نفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس اليه وان كانت كذلك بقياس بعضها الى بعض فلطف تعرف فان قلت فالاجسام تحتاج في انفعالها عن المبادي المفارقة الى توسط من موادها ونسبة مخصوصة لها الى ما يؤثر فيها بمثل ما ذكرته في افاعيلها فلك بينهما فرق ما فان المادة هي المنفعلة نفسها لا المتوسط بين المنفعل وغيره وهناك لم يكن هي الفاعلة لا بل التوسط فاين هذا من ذلك فان قلت ليس كيف يتوقف في النفوس والعقول لا وضع له وقد بين ان ما ليس له وضع لا يؤثر فيه ما له وضع قلت المراد ان كل ما ليس له وضع ولا علاقة له مع ذي وضع فان امتنع في موضع ما على هذا المبلغ فانما عنيت به ما هو مجرد بذاته وعلاقته في وجوده واما الامر الثاني وهو الرجوع الى قاعدة اخرى فهو انا نقول وقد تقرر ان الوجود انما يقع على اشياء بتقدم او تاخر وكمال ونقص بعض المعاني حظه من الوجود اكد كالجوهر القائم بنفسه وبعضها وجوده في درجة الضعف كالجوهر القائم بغيره كالعرض وكل ما هو علة بالذات فحظه من الوجود يجب ان يكون اسبق واكد من حظ المستفيد منه فما ليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز ان ينال الغير منه حظ القوام بنفسه وهذا شيء يحكم به الوجدان بعد ما لم يحتج الى البيان والبرهان خصوصا على راي من يكون انصار الاول عن الجاعل عنده نفس الماهية والوجود من الاعتبارات العقلية المنتزعة عنها في مرتبة متاخرة عنها نحوا من التاخر اذ المعتبر بالقياس الى علته بعد الشيء والظل من ذي الظل وكما لم يكن الظل اشرف واكمل من ذي الظل فكذلك المعلول من علته كيف والنفس انما ظهرت النامع تجردها وجوهريتها قصرت عن ان يجاجسم سواء كان بدنها او غير بدنها فان يقصر جسم الذي هو ظلمانية

في ابطال الدور والتسلسل

مثبت نفسه عن البحث انفسه او نفس غيره كان اولى على الطريقة شرق اهل الاشراق فقد ثبت اذن ان
موجب النفس لا يكون جسما ولا جسمانيا فيكون مفارقا عن المواد فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا
كان محتاجا الى مرجح اخر فيتسلسل او ينتهي لا محالة الى واجب الوجود بذاته وهذه الحجة من الحجج القوية عند
ذوي البصائر الثاقبة من اصحاب الحكمة المتعالية الذين حصل لهم ملكة بتجرد الابدان وشروق الانوار
ومن استبصر بصيرته يحكم برجحانها على كثير منها **فنقول** من الواجب انقطاع التعلل بعلة اولى لا علة
لها فيستحيل التدابر والتسلسل وذلك لوجوه الاول ان حاجة المعلول الى العلة انما هي بما هو معلول
من غير مدخل في ذلك لخصوص واحد دون اخر فحكم المعم ولو كان غيره فحكم معلول واحد حتى لو نقص
الخصوص صلح تحت الحاجة باقية فلو ان المعلول بما هو معلول فقط كانت الحاجة بعينها باقية من غير نقص فلو
تدابرت او تسلسلت لزم ان يتحقق المعلول لا بعلة اصلا لا اولى حيث فرض هذا ولا غيرها اذ لا وجود
لواحد من الجملة الا نفسه معلول ونفس نسبه معلول فلا يبقى منها بعد نقص لزوايد الا موجود واحد
معلول وما سواه ليس بموجود فلا يصح ان يكون علة فان قيل على تجويز الدور يجوز ان يكون هذا الموجود
علة لنفسه قلنا هو بما هو موجود معلول وبما ليس بموجود ليس بعلة الثاني انه يلزم ان يكون العلة من
حيث هي علة متاخرة بالذات عن المعلول من حيث هو معلول لان كون كل واحد من احاد الجملة لو هذا الموجود المنقو
عنه الزوايد علة يتوقف على كونه موجودا وكونه موجودا انما هو لانه معلول وهو متوقف على علته الثالث
ان معنى المحتاج من حيث هو محتاج غير معنى المحتاج اليه فيقابله بالتضايف فلو دار واحد على نفسه بواسطة
او من غير واسطة فان كان من حيث هو علة موجودا ومن حيث هو معلول موجودا اخر فقد خالف الفرض وان
كانت الجهة واحدة بعينها فقد تكثر محض لوحدة وتقابلت في نفسها بخلاف المعلول للشيء من حيث انه احاط
منه العلة لغيره من حيث انه اعلى منه الرابع انه لو تسلسل التعلل فكل واحد من الاحاد معلول لسابقه وعلة
للاحقه سوى المعلول الاخير فجملتا العليات والمعلوليات متساويتان ولو متفاوتتا معا اما الاول فلان كل
واحد من هذه بازاء واحد من تلك وبالعكس واما الثاني فلانطباقهما جميعا مع على موضوع واحد فانهما سوى الواحد
من احديهما فانه يقبل هذا الا يجري في غير المتناهي من الجانبين ولو قطع من البين لا بد ان اريد حينئذ بالمعلول
الاخير ان يكون علته لمعلول مجامع معه فليس ايضا معلولا لعلة مجامعة معه وان اريد به مكملا فكما انه معلول
لسابقه علة للاحقه قلنا ليس العبرة بالمجامعة والمغايرة بل بالموازاة والمناسبة وانما علته بازاء معلول
كلتاهما خارجتان عن الجملتين فثبت وجوبهما انها تعلية ما الى علة اولى على الاطلاق وهو قال تعالى وان الى
ربك المنتهى **فنقول** المنهو ابتناء امتناع التسلسل على اجتماع الاحاد فاحالوه في غير المعد وجوزوه
في المتعاقبات لان الموجود منها وغيره لا يحتمل التناهي ولا عدمه وهو سهو لعله نشأ من ابتناء اشهر حججهم
في هذا الباب عليه وهو برهان التطبيق واضطرهم اليه والى القول بعدم تناهي الزمان تشابه ما هو ما التعاقب النا

في بيان جهة التسلسل

وخلفيتها

وخارجها الى المخصص بالضرورة وهو لا ينحصر على وايهم الا بتسلسل المتعاقبات والزمان وانت بصير بان المتعاقبات
وان لم يجتمع في هذا الان ولم يحط بها الاذهان لكن الوقائع ونفس الامر قد جمعتها واحاط بها ولم يغادر منها
صغيرة ولا كبيرة لصحة وصفها في انفسها ولو لم يكن في الوجود فارض ولا معتبر بالعدد والمساواة والمفاوتة
كما يقال ان السنة اثنا عشر شهرا والشهر ثلثون يوما وان من القضية الفلانية لفلان سنة ومن الاخرى خمسة او ان
لزيد من العمر خمسين ولعمرو ستين فهذه وامثالها احكام صحيحة في انفسها البتة يكون لو لم يكن في الوجود
فارض ولا اعتبار يكون الشهور السنة متساوية او الشيخ الانثى والطفل الامس متماثلين فاذا صح وصفها بالعدد
وتوابعه فلو تسلسلت لزم تحقق المعدود من غير معد بل ويلزم وجود ضعفيها متناهيين في نفس الامر هما تعاقب العليات
والمعلوليات متساويتين ومختلفتين معا وايضا فلو تعاقبت على عدد غير متناه وقد تعاقبت في احد واحد اخير لم
يبق اليوم منها واحد لاستيفاء الغير المتناهي بالعدد فهذه اربع حجج على استحالة التسلسل باقسامه وتطلب حجج
اخرى اعم ما اخذ منها باتي ان شاء الله في موضعها واما ما يختص بتناهي الزمان وتخصص الحوادث فسنطلع على من
الحق فيهما ان شاء الله تعالى **فنقول** يستحيل ان يترجح بنفسه من غير مرجح احد معلولين متساويين او
احتاط في معلول واحد بل كل امرين متساويين ان لم يكونا معلولين وهو من اول الفطريات في موضع لو فاني
حتى لم يمتنع فيه من احد خلاف في ذلك لان التساوي هو كونهما في درجة واحدة من الامر الذي نسبناه اليه والرجحان
هو القرب منه فلو ترجح المساوي بنفسه فقد ناقض نفسه فترجح المرجوح اولى بالاستحالة واما استحالة ترجيح
المساوي والمرجوح من الفاعل بالطبع فيتفرع عليه ايضا للمناقضة المذكورة واما من المختار فلزومه
كالفاعل بالاختيار مرجحا خالف فيه اكثر المتكلمين مع مزاحمة الفطرة ايضا لانه وان كفى مرجحا للفعل
لكن يتعلق به ترجيح بلا مرجح له فتمسكوا بامثلة جزئية كرغيف الجائع وطريقي الهارب وترك الطاعات
باشتغال المباحات والجواب ان لا عبرة بالتساوي والمرجوحية في نفسه ولا بغير الفاعل ولا له في غير وقت الفعل
ولا في وقته لا من جهته ولا شعوره بالرجحان بل له في وقته ومن جهته وان لم يشعر بالرجحان فلو ثبت
تساوي الرغيفين والطريقين لم يرجح احدهما وقت الفعل ومرجوحية الطاعات لمؤثر المباحات من جهة
الايثار يعارض الفطرة والحجة لكن المحتمل في الاولين هو الرجحان وقت الفعل وان لم يشعر به او لم يتبينه
والفطرة والحجة تحققا والمتيقن من لثالث رجحان المباحات من الجهة التي هو بها فاعلها وهي القوة
الشهوية وهي لا ترجح الطاعات وليس من هذه الجهة فاعلا للطاعات ولا مؤثرا لها بل من القوة العقلية
والملكة الدينية وهي لا ترجح المباحات ثم قد يقال ان لم يكن للمساوي والمرجوح جهة رجحان اصلا
امتنع الترجيح واما ان كان له جهة مساواة او مرجوحية وجهة اخرى جاز اذ لا يصدق انه من غير مرجح
بل لمرجح فلا يكون مساويا او مرجوحا ويؤيد ايضا بامثلة نادرة والجواب مثل ما مر لان تعلق الاختيار
من جهة المساواة والمرجوحية لا مرجح له وامثلته ايضا تخدش بمثل ما خدش الساابقة **فنقول** يمتنع

في بيان امتناع الترجيح بلا مرجح

يرجح احد طرفي المعلول بنفسه وتعلمه باولويته دون الوجوب اذ لو امكن معها خلافه امكن ترجيح المرجوح
وان امتنع كانت الاولوية وجوبا فاذا وجب بتمام العلة استحال تخلفه اذ لا وجود لشيء الا بامتناع خلافه
ومن هنا امتنع تخلف مقتضى الشيء عنه بنوعيته كان او جنسيته وعرضيته او غير ذلك ان استقل باقتضائه
والاجازمطلق فالفرق المشهور بامتناع الاولى لتحصلها وجواز ما سواها باختلاف القصور والمعروضات
تحكم ثم ان جمعا من الناس انكروا الوجوب للحادث وامتناع التخلف وهما المنافيان للاختيار لانتفاء تأثير
في الواجب والممتنع ولم يشعروا بان الوجوب بالاختيار لا ينافيه بل يحققه لان الاختيار في المختار من تمام العلة
ولا وجوب للمعلول قبل تمام علته ولا وجوب للفعل الا بعد دخل الاختيار وتأثيره نعم لو وجب بنفسه وبغير
دخل تعلق الاختيار كان كما يقولون واما تحقيقه له فلذلك لانه على كمال سلطان الاختيار واستوائه على
عرش ذروة الاقتدار حيث امتنع تخلف متعلقه ولو كان ضعيفا كاختيارانا الناقصة لجاز التخلف بل
استحال الترتب لا بسلطان امر يمتنع مخالفته فان قيل هب ان هذا الوجوب لا ينافيه لكن الكلام في ان الفعل
اذا كان راجحا قبل الاختيار فهل يتعين بذلك لان يختار حتى يستحيل خلافه ام يجوز مع ذلك ان لا يختار
فالاولوية وجوب سابق في الاختيار يسبقه عليه الثاني اولويته كافية للصدور والا يلزم الوجوب فمحل هذه
الشبهة انه يجب الاختيار لكن ليس كل وجوب سابق منافيا بل لكان يوجبه للصدور بالغاء الاختيار لكنا
في ارتعده والوجود فهذا هو الاضطرار اما ان كان الوجوب انما هو موجبا لتعلق الاختيار ثم الاختيار
موجبا للصدور فهذا ايضا لا ينافيه بل يحققه لانه اكمل الصدور الا عن الاختيار ولا نعني بالمختار الا من
يفعل عن الاختيار الا من كان اختياره ايضا فيتسلسل ولا ان يتعلق الاختيار باحد المتساويين من غير
مرجح او المرجح غير موجب فيتناقض وليس بضائر من هذه الجهة عار ولا عوار لان الفاعل انما يكون اما للنور
كالماء والنار من حيث فقد الارادة والشعور واما للعاجز كالمهزول والمريض من جهة الضعف والفتور
واما للمضطر كالمرتعد والموجود بسقوط اختياره والقصور نعم قد يحيط بالامتناع وان ارادوه من جهة
شنار وعلم انكان قبيحا في نفسه كالبخل والفجور واما الجود الذي يقوى على المنع والعطا لكن يمتنع من
المنع لخبثه طبيعة في ذاته وحسن الجود في نفسه يستحيل منه البخل الا لو كان هو خبيثا او البخل جميلا
فهذا نيل كله وبهاء بحسب ان يتناسب لعلة **نور في بيان معنى ما في الحديث** كفى بإتقان الصنع لها آية
وبتركيب الطبع عليها دلالة وبحدث الفطرة عليها قدمه وباحكام الصنع لها عبرة فلا اليه حد منسوب ولا له مثل
مضروب ولا شيء عنه محجوب تعالى عن ضرب الامثال والصفات المخلوقة علوا كبيرا الظرف في لها متعلق به باتقان
وفي تاليها الاولى متعلق بالمركب لانه مصدر ميمي بمعنى الركوب في عليها الثانية متعلق بالحدوث وفي
لها متعلق بالاحكام واعلم ان الفقرة الاولى والرابعة دليل على الفاعل لتمام القادر ولذا لانهما على الفاعل
المتصف بالوصفين كررهما والثانية على ثبات ارادته تعالى والثالثة دليل القدم اما دلالة الاتقان
والاحكام

والاحكام على العلم والقدرة فقد طولوا الكلام فيها في كتب الهيئة وعلم تشريح الافلاك والابدان
وفنون السماء والعالم وكتاب منافع الحيوان وكتاب النبات والحيوان الى غير ذلك وناهيك في ذلك حديث المفضل
عن الامام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام واما دلالة تركيب الطبع على الاشياء على العلم والقدرة و
الارادة فلان الطبيعة هي مبدأ التغير لما هي فيه وهي الفاعلة بارادة الله واذنه كما نص بذلك في حديث المفضل
بل هي مظهر تلك الارادة كما اوما اليه سابقا لا ريب انها قوة مدبرة بلا شعور والا لكانت نفسا وانما ثبت
في المادة كما يدل عليه التعبير بالركوب اذ الركوب بمعنى القيام بالشيء وهو لا يخلو اما هو عين منه فالافعال
المحكمة الصادرة عن هذه القوة العديمة الشعور مع كونها حالة او قائمة بشيء مما يدل على كونها مسخرة
تحت حكم من يكون فوقه ولا يكون مثله لان القائم بالشيء محتاج الى ذلك الشيء فلا يكون فاعلا له و
ليس وجوده من ذاته اذ القائم بالغير ماهيته متعلقة بالغير فكيف يكون وجوده من نفسه ولا ايضا وجوده من
ذلك الشيء القائم هو به لان القابل للشيء لا يكون فاعلا له فلا بد ان يكون مستندا الى امر ثالث عالم قادر فيه
مريد لافعاله لان كل ما هذا شانه اي الركوب على الشيء والقيام به فهو غير شاعر والفاعل الذي فوقه
يكون مجردا لاحتياجه فهو عالم مريد لانه مجرد واما دلالة الحدوث على القدم فقد ظهر غير مرة واما قوله
فلا اليه حد فالقاضية فصحيح اي كفى في الاستدلال عليه وعلى صفاته العليا هذه الاشياء والاملس
منها حد ينسب اليه شيء ليعرف بذلك النسبة اذ الحد مطلقا هو ان يكون وجود الشيء يتم عنده فيكون من ذلك
الحد وجود شيء اخر سواء كان الحد مقداريا او معنويا فاذا وجد الحد فقد تحققت النسبة والله سبحانه
ليس محدودا بحد خاص وذلك لان ذاته سبحانه ليس من سنخ الاشياء بوجه ما ويجمعه مع الاشياء امر عام
يصدق عليهما ولا ينتهي الى شيء من الاشياء ولا ينتسب اليهما وكل امر سبحانه مثل حتى يضرب له فيتعرف ليس مع
بذلك اذ هو متعال عن ضرب الامثال فكل ما يتمثل به من البحر والموج ومن الظل وصاحبه فهو غير سديد
وهو تمثيل من مكان بعيد ولله المثل الاعلى من ذلك للتحديد والدليل على ذلك ان المثل اما للتعريف والتمثيل
لا بد وان يشترك مع الشيء الذي يضرب له ذلك في امر ما والا فكيف يكون حاكيا لذلك الشيء وقد سبق ان الله
سبحانه لا يشترك شيء في شيء واما قوله ولا شيء عنه محجوب فكانه معلل بنفي الحد والمثل وذلك لان الحد مطلقا
هو المانع للشيء من الوصول الى شيء اخر وما لا حد له فهو يصل الى كل شيء والى حده فلا يحجب عنه شيء بل
هو محيط بحد كل شيء لان الواصل الى الشيء بحيث لا يكون مقارنا له ومجامعا معه لا يمكن وصوله اليه
الا ان يتحد بحد ذلك الشيء والا فيكون مقارنا ومجامعا معه وايضا تنزهه عن المثل المضروب يدل
على ان لا شيء محجوب عن وصوله بل لو كان عنه شيء محجوبا لكان يمكن ان يضرب له المثل بان مثله مثل شيء
يوجد في كذا وكذا ولا يوجد في هذا واما قوله تعالى عن ضرب الامثال فتنزيه عن المثل المضروب واما
قوله والصفات المخلوقة فتنزيه عن ثبوت الحد اذ الوصف حد يحيط بالموصوف ويمنعه عن غيره بوجود فيه

سواء كان عينيا او غيره وسواء كان عاما او بحتا اذ الاحاطة المعنوية اشد استحالة من الصورية لان المحيط في الجسمانيات عسى ان يكون محاطا لما احاط به كما الامر في الجسد نفسه بخلاف المعنوية فان المحيط محيط ضرورة ولا يكون محاطا له محيطا به ولم ان الوصف مطلقا يحيط بالموصوف بجمعه بميزه عن غيره فيتحقق التحديد وهو ممتنع على الله ولا وصف **تلخيص في اثبات وجوده** لا شهد الله انه لا اله الا هو واعلم ان اعظم البراهين واسد الطرق وانور المسالك واشرفها واحكمها هو الاستدلال على ذاته بذاته وذلك لان اظهر الاشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وهو نفس حقيقة الواجب وليس شيء من الاشياء غير الحق الاول نفس حقيقة الوجود لان غيره اما مهية من المهيات او وجود من الوجودات الناقصة المشوبة بنقص او قصور او عدم فليس شيء منها مصداقا لمعنى الوجود بنفس ذاته وواجب الوجود هو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا حد له ولا نهاية ولا يشوبه شيء اخر من عموم او خصوص او صفة غير الوجود بخلاف غيره فنقول لو لم يكن حقيقة الوجود موجودا لم يكن شيء من الاشياء موجودا لان غير حقيقة الوجود اما مهية من المهيات فمعلوم انها من حيث انها غير موجودة او وجود ناقص غير تام فلا محالة يلزم تركيب في تخصيص بمرتبة معينة وحد خاص من مطلق الوجود فيفتقر بالضرورة الى سبب يتم وجوده ويحدده بحد خاص ويخرجه من القوة الى الفعل ومن الامكان الى الوجود اذ كل ما ليس حقيقته حقيقة الوجود لا تقتضي مهيته الوجود ولا هو حدا خاصا من الوجود فيحتاج الى قاهر عليه محدد له معين لمرتبته المعينة في الوجود وذلك المقتضي يجب ان يكون مقدما في الوجود على الجميع تقدم البسيط على المركب والواحد على الكثير والتام على الناقص والغني على الفقير والفياض على المفاض عليه فحقيقة الحق الاول هو البرهان على ذاته والبرهان على كل شيء كما قال جل شانه اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فهذا سبيل الصديقين الذين يتوسلون به اليه ويستدلون به عليه ويستشهدون بوجوده على سائر الاشياء عليه كما في طريقة غيرهم من السالكين الذين يستدلون بوجود الاثار على الصفات وبالصفات على الذات وهي طرق كثيرة اجودها منهجان احدهما معرفة النفس الانسانية وفي انفسكم افلا تبصرون وهذا اجود الطرق بعد طريق الصديقين لان السالك هنا عين السالك في طريقهم عين المطلوب وثانيهما النظر في الافاق والانفس كما اشار اليه تعالى بقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وفي القران ايات كثيرة في هذا المنهج فقد مدح الله على الناظرين في خلق السموات والارض واثنى على المتفكرين في اثار صنعه وجوده **قوله وورد في الحديث** انه قال السيد جل ذكره الدليل عليه قال ابو الحسن عليه السلام اني لما نظرت الى جسدي فلم يمكني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجر المنفعة عليه علمت ان لهذا البنيان بانيا فاقررت به مع ما ارى من دوران الفلك بقدرته وانشاء السحاب وتصريف الرياح ومجرى الشمس والقمر والنجوم وغير ذلك من الايات العجيبات المتقنات علمت ان لهذا مقدرا ومنشئا **الشرح** لما استدل الامام عليه السلام على الرجل

جميع طرق المعرفة اعرض عن هذا السبيل وسلك طريق الدلالة عليه حتى يكون على الامام عليه السلام بانه تفهيم بان هذا الطريق لا يخرج عن الطرق المنفية فهذا الامام صلوات الله عليه الى الحق في ذلك بان معرفته والدليل عليه ليس الا من طريق ان الممكن يحتاج الى موجد وما بالقوة يفتقر الى ما يخرجه الى الفعل ومعرفته بالمقايسة لا بالقياس وفرق ما بينهما ثم ان هذا الاستدلال انما هو من ايات الافاق والانفس كما قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق لكن فوق تلك الدلالة طريقة اخرى مختصة بالصديقين واهل العناية الحسنى وهي ما اشير اليه بقوله سبحانه اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهذا استدلال من الله على الاشياء وذلك لطايفة ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله حتى يمكنهم الاستدلال بالسابق على المجهول ومن العلة على المعلول رزقنا الله وجميع الطالبين ولنرجع الى شرح الخبر قوله فلم يمكني بالنون المشددة وقوله ودفع المكاره ومعطوف بالرفع عطفا على الزيادة والدوران بالفتحات هو الحركة في السكك والمراد به الحركة المستديرة التي للافلاك والمجرى مصدر ميمي بمعنى الجريان يعني به حركة النيرين والكواكب في افلاكها ثم ان الاستدلال الذي نقله عليه السلام وان كان من جهات شتى وكذا الافاق كما لا يخفى على اولي النهى لكن سلك الامام عليه السلام في الاول طريقة الالهيين وفي الثاني طريقة الطبيعيين لان الاول استدلال من حال المادة والصورة على الفاعل الحق والثاني استدلال من الحركة على المحرك المطلق فكذا استنتج في الاول وجود الثاني ومن الثاني المقدر المنشئ وايضا الاستدلال الاول يدل على الفاعل المطلق والثاني على اتصافه بالكمال الحق من الصفات الحسنى والسمات العليا اما وجه الاول الثاني فقد فرغ عنه في الكتب العقلية واما وجه الاول فلان المراد هذه الزيادة والنقصان هو النمو والذبول وجر المنفعة هو ايصال الغذاء الى كل عضو بدل ما يتحلل منه وبدفع المضار والمكاره تجنب العلل والامراض من البدن اذ لا بد لك من النفس الناطقة لانها عالمة بافعالها مع انه لا معرفة لها بتلك الامور الواقعة في جسدها وظهرانها وجميع القوى الفاعلة في الجسد مسخرة تحت سلطان الفاعل المطلق وذلك كاف لمن تبصر الحق من البدن

هذه رسالة في علمه تعالى بالاشياء من تصنيف المصنف دام ظله العالي

بسم الله وبالله والحمد لله والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله فهذه رسالة في علمه تعالى بالاشياء **فوائد** اعلم ان المليين قد ذهبوا الى ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة ويحيط بالكليات على الوجه الكلي وبالجزئيات على الوجه الجزئي وقد خالف في هذا الدهرية لعنهم الله وقدماء الفلاسفة وافترقوا فيه ستة فرق الفرقة الاولى من الدهرية ذهبت الى انه لا يعلم

نفسه قالوا لان العلم نسبة بل هو اما عين الذات او صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى
الذات ممكنة سلمنا كونه نسبة لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كل واحد منا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات الفرقة الثانية من
قدماء الفلاسفة من قال انه لا يعلم شيئا تعالى الله عما يقول الكافرون علوا كبيرا ودليلهم انه لو علم
نفسه لزم على تقدير كونه عالما بشيء ان يعلم انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه في مذهب
الفرقة الاولى والجواب انه مبني على قول الفرقة الاولى وقد عرفت الجواب عنه الفرقة الثالثة قالوا
انه عالم بذاته ولكن لا يعلم شيئا غيره واستدلوا عليه بان العلم بالشيء غير العلم بغيره من الاشياء الاخر والا
يلزم ان من علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بهذا الشيء
مغايرا للعلم بذلك الشيء فيكون له بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية
هي المعلومات بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال والجواب ان العلم والتعلقات الفرقة الرابعة قالوا انه
لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره وغير المتناهي لا يتميز من غيره بوجه من الوجوه والا لكان
له حد وطرف يتميز به عن الغير واذا كان كل غير متناه والجواب انه معقول له من حيث علم انه غير
المجموع من حيث ما هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه ونقول ان المعقول هو كل
واحد واحد من غير المتناهي وهو متميز عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يضر في تميز كل واحد
عدم تميز الكل من حيث هو كل او نقول لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يتميز
بها عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه عن غيره منحصرا في الحد والنهاية وهو ممنوع لان
وجوه التميز لا تنحصر فيه الفرقة الخامسة وهم جمهور الفلاسفة قالوا انه سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة
واستدلوا عليه بانه تعالى اذا علم مثلا ان زيدا في الدار مثلا الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم
ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم في محله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى منه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم يكن متغيرة
كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية وكذا الحال في الجزئيات
المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه
يعلمها بلا محذور وكذا قوله تعالى وذات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه انما هو في الاضافات
لان العلم اما اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة والتغير انما هو تغير الاضافات فقط ولا
يلزم بالتغير صفة موجودة بل في امر اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى الآلة الجسمانية
اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة
فلا حاجة اليها الفرقة السادسة منهم قالوا انه سبحانه وتعالى لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب

الكلي لا بمعنى السلب الكلي كان عمدة الفرقة الثانية قالوا انه لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان
هذا العلم شيء من الاشياء وهو مفهوم من المفهومات علمه تعالى بعلمه لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو
باطل والجواب ان التسلسل في الاضافات لا في امور موجودة والاضافات غير ممتنع هذا محصل مقالاتهم
لعنهم الله مجملا وهو تعالى علوا كبيرا من هذه المقالات واشباهها وسبحان من يعلم دبيب النملة السوداء على
الصخرة الصماء في الليلة السوداء وما ذهبوا من المذاهب السخيفة الا لعدم اعتقادهم بان الرازق على
الاطلاق هو الباري سبحانه اذ لو صاروا اليه لما وسعهم القول بهذه المزخرفات لانه سبحانه قد ضمن رزق
مخلوقاته في كل احواله كلية وجزئية وايصال الرزق في كل الاحوال فرع على العلم فيها كما لا يخفى وفي الرواية ان
موسى عليه السلام قال يا رب ابتدأ ان اطلع على رزقك للعباد فقال له اذا كان غدا فامض الى ساحل البحر وانظر ما
ترى فلما كان من الغد اقبل الى الساحل فرأى حيوانا صغيرا اعمى والى البر وفي فمه طعمة فاقبل حتى وصل
الى جرف البحر فطلعت ضفدع من البحر فاخذت تلك الطعمة من فمه فغاصت بها الى الماء فقال الله لموسى ع
اضرب بعصاك البحر حتى يصير لك فيه طريق واتبع الضفدع فتبعها في بطن البحر وهي تمشي حتى بلغت بطن
البحر واذا فيه صخرة سوداء مربعة وفيها ثقب فخرجت نملة عن ذلك الثقب واخذت الطعمة من فم الضفدع
ودخلت فامر موسى ع بفلق الصخرة فلما فلقها انفلقت اي في بطنها دودة عمياء ورأى تلك الطعمة في
فم تلك الدودة تاكل منها فقال موسى سبحانك عجبا لمن عرفك كيف يهتم لرزقه وحكي في بعض السير والتواريخ
ان ملكا من الملوك كان جالسا يتغدى وفوق طعامه دجاجة مطبوخة فلم يشعر الا وقد انكب عليه حدأة
من الهواء فاخذت تلك الدجاجة من فوق الطعام فغضب لها وركب فرسه مع جماعة من عسكره وطلب
الحدأة حتى مضوا في طلبها فوصلت الى جبل عال ومضت الى خلف الجبل فنزلوا من خيولهم ورقوا
ذلك الجبل فلما صعدوا الى قلته ونزلوا الى خلف الجبل فرأوا تلك الحدأة قد اتت ونزلت على رجل مضروب
بالاوتاد يداه ورجلاه ويلقى على قفاه فقربت الى الحدأة وجعلت تقطع لحم تلك الدجاجة بمنقارها
وتحاذيها وتضع في فم ذلك الرجل حتى ياكله فلما فرغت من هذا طارت الى عين ماء في ذلك الجبل
وحملت الماء في حوصلتها واتت اليه وسقته اياه ثم طارت ثم اتى ذلك السلطان اليه مع اصحابه
وحلوا الاوتاد واجلسوه فسألوه عن قصته فقال اني رجل تاجر وقد قطع اللصوص علي هذا الطريق
فاخذوا اموالي واتفقوا على ان يجعلوني فوق هذا الجبل بهذه الاوتاد فلما مضوا عني وبقيت بها
على هذا الحال اتت الي هذه الحدأة مع طعمة وماء وصارت تفعل هكذا كل يوم مرتين حتى رأى السلطان
كيف يوصل الله سبحانه رزقه الى عباده قال لعن الله من يهتم للرزق فترك الملك واشتغل بالعبادة
حتى مات ومن هذا النحو كثير لا نطول بذكره الكتاب ولنرجع الى ما نحن بصدده فنقول قد ذهبت
الاشاعرة وهم اكثر المخالفين الى ان علمه سبحانه بالاشياء في الازل علم لوقوعها في الابد فكلما

يقع في هذا العالم من الفسوق والمعاصي فهو مستند ومعلول لذلك العلم القديم حتى ان بعضهم
ربما لا طاوؤن في دينا عنفا وخابا بان الله قد علم مني ذلك في الازل فلو لم افعله لكان قد انقلب علمه سبحانه
جهلا فهو مضطر فيما يرى ان لم الاجبر والاحسان على الله سبحانه انه لم يخالف علمه سبحانه وتعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ومن هذا الاصل ذهبوا الى ذلك الفرع الفاسد الذي يرد منا وجميع اهل الملل و
الاديان وهو قول بان العبد ليس له قدرة ولا اختيار على افعاله بل المؤثر فيها والموجد لها هو الله
سبحانه فهو الذي يجبر عبده على الكبائر والمعاصي ومع هذا يعاقبه عليها لانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
والتحقيق ان علمه سبحانه وتعالى تابع للمعلول والمعلوم كاشف عنه فعلى اي نحو وقع المعلوم يكون كاشفا عن
ان الله سبحانه قد علم على هذا النحو لان علمه الازلي غير معلول لنا وانما نعلمه بوقوع المعلوم فالاشاعرة
قالوا ان المعلوم تابع للعلم ونحن نقول ان العلم تابع للمعلوم وسيأتي تحقيقه ان شاء الله في نوادر افعال العباد واما
القدر والمساواة وهو القضاء فالكلام فيهما مشكل ومع ذلك فقد ورد النهي عنه عن مولينا امير المؤمنين
عليه السلام روى الصدوق رحمه الله باسناده الى الاصبغ ابن نباتة قال قال امير المؤمنين عليه السلام في القدر ان القدر سر من
سر الله تعالى وستر من ستر الله وحرز من حرز الله مرفوع في حجاب الله مطوي عن خلق الله مختوم بخاتم
الله سابق في علم الله وضع العباد علمه ورفعهم فوق شهاداتهم ومبلغ عقولهم لانهم لا ينالونه
بحقيقة الربانية ولا بقدرة الصمدانية ولا بعظمة النورانية ولا بعزة الوحدانية لانه بحر زاخر خالص
لله عز وجل عمقه ما بين السماء والارض عرضه ما بين المشرق والمغرب اسود كالليل الدامس كثير الحيات
والحيتان يعلو مرة ويسفل اخرى في قعرها شمس تضيء لا ينبغي ان يطلع عليها الا الله الواحد الفرد
فمن تطلع اليها فقد ضاد الله عز وجل في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف عن سره وستره وباء بغضب من
الله ومأواه جهنم وبئس المصير فهذا مما يدلك على ان تحقيق هذا المقام مما يحجب عن ابصار العقول
فلا ينبغي التفكر فيه لانه يؤول الى مكان دقيق يرجع العقل عنه منقلبا بمذهب اهل الجبر ولكن لا بد لنا
من الكلام في نوعين من انواع الحديث **النوع الاول** الاخبار الدالة على انه سبحانه قد قضى وفعل
ما كان وما يكون ولم يبق شيء من افعاله الا بتة يحتاج الى صنع جديد فهو قد فرغ من الامر منها ما رواه
علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام عن ابي عبد الله عليه السلام قال اول ما خلق الله القلم فقال
له اكتب فكتب ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة وروى ايضا باسناده الى عبد الرحيم القصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سألته عن نون والقلم وما يسطرون قال ان الله تعالى خلق القلم من شجرة في الجنة يقال لها
الخلد ثم قال لنهر في الجنة كن مدادا فجمد النهر وكان اشد بياضا من الثلج واحلى من الشهد ثم قال للقلم اكتب قال يا رب وما اكتب قال اكتب ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة فكتب القلم في رق اشد بياضا من الفضة واصفى من الياقوت ثم
طواه فجعله في ركن العرش ثم ختم على فم القلم فلم ينطق بعد ولا ينطق ابدا فهو الكتاب المكنون الذي منه
النسخ كلها او لستم عربا فكيف لا تعرفون معنى الكلام واحدكم يقول لصاحبه انسخ ذلك الكتاب اوليس ينسخ من كتاب

آخر من الاصل وهو قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وروى الصدوق طاب ثراه هذا المضمون باسانيد
متعددة وكذا رواه العياشي ايضا وروى الصدوق طاب ثراه انه هبط جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله
عليه وآله وفي يده اسود مثلا فيها خنجر فقال يا رسول الله ما هذا الرأي فقال هذا ذي عم ولدك العباس
يا محمد ويل لولده من ولد عمك العباس فخرج النبي الى العباس فقال يا عم ويل لولدك من ولدي فقال
يا رسول الله فاجب نفسي فقال جرى العلم بما فيه ومن هذا الحديث اوحى الله الى نبي من انبيائه قال للمؤمنين
لا تلبسوا لباس اعدائي ولا تطعموا مطاعم اعدائي ولا تسلكوا مسالك اعدائي فتكونوا اعدائي كما هم اعدائي قال الصدوق رحمه الله وعن
اخبار الرضا لباس الاعداء هو السواد ومطاعم الاعداء هو النبيذ والمسكر والفقاع والطين والجري من السمك
والمارماهي والزمار والطافي وكل ما لم يكن له فلوس من السمك والارنب والضب والثعلب وما لم يدف من الطير وما استوى
طرفاه من البيض والدبا والطحال من الجراد وهو الذي لا يستقل بالطيران والطحال ومسالك الاعداء مواضع
التهمة ومجالس شرب الخمر والمجالس التي فيها الملاهي ومجالس الذين لا يقضون بالحق والمجالس التي تعاب
فيها الائمة عليهم السلام والمؤمنون ومجالس اهل المعاصي والظلم والفساد واما لبس السواد للتقية فلا بأس به كما روي
حذيفة انه قال كنت عند ابي عبد الله بالحيرة فأتاه رسول ابي العباس الخليفة يدعوه فدعا بممطر احد وجهيه
اسود والآخر ابيض فلبسه ثم قال اما اني البسه وانا اعلم انه لباس اهل النار فاذا صحت هذه الرواية بين قوله
جرى القلم بما فيه فقد صح مذهب من قال ان الله سبحانه قد فرغ من الامر موافقا لليهود لعنهم الله
فانهم قالوا انه تعالى خلق ما خلق وصنع في يوم الاثنين والثلثاء والاربعاء والخميس والجمعة وفرغ يوم السبت
من كل شيء ومن هذا اليوم اتخذوه عيدا لانه وقت فراغه سبحانه من جميع اشغاله حتى رد الله عليهم بانه
ليس كما يقولون بل هو كل يوم في شأن وحالا يقضي ويحكم ويعزل وينصب ويمحو ويثبت فلنذكر هذه
الاخبار المجملة وقد روي في هذا المعنى اخبار مفصلة منها ما روي في تفسير قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان
من سلالة من طين الآية ان النطفة اذا كمل لها اربعة اشهر في بطن امها بعث الله ملكين خلاقين فيقتحمان في بطن
المرأة من فمها فيصلان الى الرحم وفيها الروح القديمة المنقولة في اصلاب الرجال وارحام النساء فينفخان فيها
روح الحيوة والبقاء ويشقان له السمع والبصر وسائر الجوارح ثم يوحي الى الملكين اكتبا عليه قضائي وقدري
واشترطا الى البداء فيما يكتبانه فيقولان رؤسهما فاذا اللوح يقرع جبهته وفيه صورته وزينته واجله
وميثاقه شقيا او سعيدا وجميع شأنه فيملي احدهما على صاحبه فيكتبان جميع ما في اللوح ويشترطان البداء فيما يكتبان
ويجعلانه بين عينيه في الجبين وهو حديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة ومنها ما رواه شيخنا الكليني طاب ثراه عن
الباقر عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى عالم بما غاب من خلقه فيما يقدر من شيء ويقضيه في علمه قبل ان يخلقه
وقبل ان يقضيه فذلك يا حمران علم موقوف عنده اليه فيه المشية فيقضيه اذا اراد ويبدو له فيه فلا يمضيه فاما العلم الذي يقدره الله عز وجل ويقضيه ويمضيه فهو العلم الذي انتهى الى رسول الله صلى
الله عليه وآله ثم الينا ونحو ذلك من الاخبار الدالة على ان علمه تعالى نوعان منه ما علمه ملائكته ورسله صلوات الله

عليهم لتسعة بمرفيما بين السموات والارض فلذلك لا يكون فيه محو ولا اثبات ولا تغيير ولا تبديل وعلم اسا ثبت
به في ام الكتاب وهو اللوح المحفوظ فلذلك الذي تدخل فيه انواع التغييرات والمحو والاثبات فان قلت اذا كان
ذلك العلم مما يتغير لزم التغير في علمه فيلزم التغير في الذات لانها عين العلم قلت في ذلك المتغير هو العلم الذي ابرزه
الى القلم واللوح المحفوظ وكتب فيه لا العلم الذي هو عين الذات بل انما يقع التغيير والتبديل في العلوم المكتوبة
في الدفاتر الالهية بسبب تعلق العلم القديم الذي علم به الاشياء قبل وجودها واما العلوم القديم الذاتي فلا يقال
لها تقدير ولا حكم ولا مكتوب نعم اذا برز الى الوجود الخارجي اتصف بهذه الصفة كما ان السلطان اذا علم انه
غدا يصنع في ملكه الفعل الفلاني فقبل امره به وابرازه الى الوجود لا يتصف بالقضاء والحكم والامر نعم يتصف
بالتقدير لمكان التروي والتفكر في حقه لا في حق الله سبحانه فصار الحاصل ان الذي كتبه قلم وختم عليه في قوله جرى
بانه علوم تدخلها المشية والتغيير لمكان المحو بل ربما وقع المحو والاثبات في العلوم الخارجة الى الانبياء كما قال
امير المؤمنين عليه السلم لولا اية في كتاب الله لاخبرتكم بما كان وما يكون الى يوم القيمة وهي قوله تعالى يمحوا الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب كما وقع في اثنا الذي اخبر عيسى عليه السلم بموته فلما كان الغد لم يمت فقال له اثباتا
الحواريون يا روح الله لم يمت فقام معهم اليه فراى الرجل حامل الحزمة حطب فقال له ضعها في الارض فلما وضعها
قال له حلها فراى فيها حية سوداء عاضة على حجر صلب فقال له يا عبد الله ماذا فعلت اليوم ارسل اليك ليقتلك فما فعلت
في يومك حتى كفاك الله عنك فقال يا روح الله كان عندي رغيف فتصدقت به على فقير فقال نعم هذا الحجر الذي
في فم الثعبان الذي تصدقت به وقد وقع مثله في اخبارات نبينا محمد صلى الله عليه واله وهذا لا يلزم منه تكذيب هذا
الانبياء عليهم السلم لاشتماله على تصديقهم في الاخبار وظهور معجزة على ايديهم وان المحو والاثبات انما كان لهذا
السبب الخاص نور قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على ان ذاته سبحانه وتعالى لما كان سببا لجميع ما في
الارض والسماء وذاته يعلم عالمه بذاته لكونه غير محتجب عن ذاته بسبب غشيه ولواحق غريبة بها بغيب الشيء عن
نفسه لتجرده عنها وتقدسه على سائر الاشياء فهو غير مكتنف بامر غريب عن هوية ذاته الالهية فيكون عالما
بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بكل شيء لكن علمه بذاته لما كان عين ذاته فعلمه
التفصيلي بما سواه يجب ان يكون نفس ذاته لما سواه لما كان ذاته سببا لما سواه وعلمه بذاته سببا لعلمه بما سواه والعلتان
وهما ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات فيجب ان يكون المعلولان وهما ما سواه وعلمه بما سواه واحدا بالذات
فيكون علمه بكل شيء على وجه جزئي خلافا لما اشتهر من شرذمة من المتفلسفة خذلهم الله انه لا يعلم
الجزئيات المادية واعلم ان علمه تعالى بالاشياء علمان واجب وممكن فالاول علم كمالي فعلي هو عين ذاته المقد
فان ذاته حقيقة ينشأ منها جميع الحقائق كما ان للعقول البسيطة عندهم علم بسيط منها مفصل المعقولات
والثاني علم تفصيلي هو صورة كل واحد واحد من الحقائق الامكانية سواء كانت مقارنة لذاته كما ذهب
اليه الحكماء والمشاؤون واتباعهم كابي نصر وابي علي او مباينة عنه تعالى كما عليه الاشراقيون وغيرهم او غير ذلك

على اسمائه

على اسمائه وصفاته كما زاه اخرون من العرفاء قال بعض الحكماء من اتباع ارسطو مشيرا الى هذين العلمين
واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو
الكل في وحدة انتهى واعلم ان تحقيق القول في علمه تعالى محتاج الى خوض عظيم في بحر علوم المكاشفة ولا
يكفي في ذلك مقروعات الاسماء من غير بصيرة قلبية بعين اليقين قال صاحب التفسير الكبير هذه الاية
تدل على فساد قول الفلاسفة القائلين بعدم علمه بالجزئيات وصحة قول المتكلمين في اثبات علمه بها واستدلوا
على ذلك بانه تعالى فاعل لهذه الاجسام على نهج الاتقان والاحكام وكل ما هو كذلك يكون عالما بما فعله
هذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه
عالما فثبت ان تفسير قول المتكلمين مطابق للقران مذهبا واستدلالا ويدل ايضا على فساد قول المعتزلة لانه لا بد
على ان يوجد كل فعل لا بد وان يكون عالما به على سبيل التفصيل فلما لم يكن الانسان عالما بكنه ما يصدر
منه علمنا انه غير موجد له اقول اما الفلاسفة فلم ينفوا علمه تعالى بالجزئيات بحسب شخصياتها الا انهم قالوا
ليس نحو علمه تعالى بها من باب الاحساس والتخيل وتمثال الجزئية والاشياء المتغيرة في كثير من عبارتهم لهذا
هذين الامرين سواء كانوا مصيبين في ذلك ومخطئين لتمرين خطاء الحكماء وجهلهم في باب المعرفة
اولى من صاحب المتكلم من غير بصيرة وبوبته ما ذكره قول معلمهم ومقدمهم ارسطاطاليس حيث قال في كتابه
المعروف بالمعرفة الربوبية بمثل هذه العبارة ان العقل يجهل ما فوقه وهي العلة الاولى معرفة تامة لانه لو
كان هو فوقها ومحال ان يكون الشيء فوق علته وعلة لعلته وهذا قبيح جدا والعلة في جهل ما تحته انه
لا يحتاج الى معرفتها لانها فيه وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل المعرفة القصوى وذلك انه
يعرف الاشياء لا لمعرفة الاشياء نفسها بل فوق ذلك وافضل واعلى لانه علتها معرفة الاشياء بانفسها
عند العقل جهل لانها ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته يعني
بذلك انه يعرفه بمعرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجة له الى معرفتها وكذلك النفس يجهل
معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه انفا ولا يحتاج الى معرفتها الا ما في معرفة العقل والعلة الاولى لانهما
فوقها واما المعتزلة فهم لا يقولون بان العبد خالق الحقايق ما صدرت عنه بل هو بارادته مبدأ الحركات و
السكنات كالاكل والشرب والقيام والقعود وغيرها وله من العلم بها ما يكفي لرجحان احد جانبي الحركة و
السكون على الاخر وهما الوقوع واللاوقوع وحاشا من له ادنى مسكة من العقل ان لا يعقل ان
الصباغ مثلا ليس موجد الحقيقة الصبغ ولا الحقيقة الكرباس ولا لصيرورة الكرباس للصبغ ولا لكونه
مصبوغا بالفعل اي منفعلا من تاثير الصبغ فيه فان من اشتبه عليه ذلك فهو خارج عن حد ذوي اهلية
البحث والنظر بل الخلاف في ان حركات الصباغ كالجمع بين الكرباس والصبغ وكيفية علمه من فعل العبد

اولا وكل فى ساير الابوة كالبناء والتوليد والكتابة والزراعة وغيرها ثم قال فان قلت المعتزلة اذا اوقع
الجمع بين هذه الاية وبين قوله تعم وفوق كل ذى علم عليم ظهر انه تعالى عالم لذاته والجواب ان قوله تعالى وفوق
كل ذى علم عليم عام وقوله انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام اقول الاولى ان يبين لذلك لئلا يعلى ان فى
الوجود عليما يفوق على ساير العلماء ويكون علمه عين ذاته اذ لو كان ذا علم اى عالما بعلم زائد لكان فوقه عليم
اخر فيلزم التسلسل والثانى يحمل الاحتمال انه انزله بعلمه الذى هو نفس ذاته او بعلمه الذى هو زايد عليه والمبين
مقدم على المجمل **تنويرنا** اعلم ان علمه تعم كسائر صفاته مجرد اى غير عارض لمهية لانه تعالى منزه عن
المهية صمد حق وكل فرد مجرد لانه يجب ان يكون قد خرج فيه الى الفعل جميع كمالاته الحقيقية لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصيها لانه لا جهة له سوا ما ونحن قد حققنا فى مقام ان كل بسيط الحقيقة يجب ان
يكون كل الموجودات واقمنا عليه البرهان وما كل الشئ فهو لشئ كله والا لكان الشئ قاصرا عن ذاته و
هو محال وما هذا شانه يستحيل فيه التعدد فان كل الشئ لا يتعدد فالعلم هنا واحد ومع وحدته يجب
ان يكون علما بكل شئ اذ لو بقى شئ ما لا يكون ذلك العلم علما ولا شك ان العلم به من جملة مطلق العلم
فلم يخرج جميع العلمية فى ذلك الى الفعل لكنا بينا ان ذلك واجب والكلام فى ساير الصفات على هذا القياس
ومن اشكل عليه ان يكون علم الحق عز وجل مع وحدته علما بكل شئ فذلك لانه ظن ان واحدا وحدة عددية
وليس كما ظن ذكرنا ان وحدته ليست كساير الوحدات ولا كاحاد الاحاد فكذلك وحدة صفاته وهذا من غوامض
الاهية واعلم ان نحو العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا لان المعلوم هنالك من العلم يجرى
مجرى الظل من الاصل فما عند الله تعالى هو الحقايق المتاصلة التى نزل الاشياء منها منزلة الصور و
الاشباح قال بعض المحققين ان ما من الاشياء من الله تعالى احق بها مما عند انفسها والعلم هنا
هناك فى شيئية المعلوم وتحققه فوق من العلوم فى شيئية نفسه وتحققها فانه محقق الحقيقة ومشيئ
الشئ مع نفسه لا مكان ومع مشيئه محققه بالوجوب تاكد الشئ فوق الشئ وكمال الوجود فوق
الوجود وهذا مما يحتاج دركه الى تلطف شديد وصفا اكيد والله على ما اقول شهيد وخاب كل
جبار عنيد كل ما كان وجوده فى نفسه ثم معقوليته فى الذهن ثم اذا الحقايق مما يحصل فى العقل بانفسها
لا بالامثلة واشباحها فعلى حسب ما وجودها خارج عقولنا يكون معقولها مطابقا فان كانت كاملة
الوجود كالدائرة والمربع والعدد واشباحها كان المعقول منها ايضا معقولا تاما لانها فى نفسها كاملة
الوجود وان كانت ناقصة الوجود كالحركة والزمان والهيولى واشباحها كان المعقول منها معقولا ناقصا اذ
فى نفسها ناقصة الوجود وهذا المعنى فى العلم الذى لا يكون بالارتسام والتمثيل بل يكفيه مجرد الانكشاف
الاشراقية وغيرها فان المعقولات بعينها الموجودات الخارجية فلذا كان الواجب القيوم من فضيلة الوجود فى اعلى
الغاية ومن كمال الفعلية فى ارفع المراتب فمن الواجب ان يكون المعقول منه على نهاية الكمال ايضا وحيثما

بجد الامر على خلاف ذلك فينبغى لنا ان نعلم ان هذا اللبس من جهتها اذ هو فى ذاته على الكمال والقصى
ولكن بضعف عقولنا وانغماسها فى المادة وملابستها القوى والاعدام يعتاص ادراكه ويعسر تعقله على ما هو عليه فى
ذاته فان افراط كماله وشدة نورانيته يبهرها فلا يقوى على ادراكه على التمام وان كنا نعقل ساير الاشياء بافاضة و
اشراقه ولا يرى ان الضوء المحسوس الذى هو اول المبصرات واكملها واظهرها وبه يبصر المبصرات التى هى تبصر بالقوة
مبصرة بالفعل ينبغى ان يكون ما هو اشد منه واتم كان ادراك البصر له اكثر ولما وجدنا الامر على خلاف ذلك
فعلمنا ان هذا اللبس لخفائه ونقصه بل لشدة كماله فى النورانية الحسية يبهر الابصار ويكل الحاسة عن ادراكه و
تضعف فكذلك قياس كمال الحق الاول وقوة لمعانه ونقص عقولنا وضعفها وكلالها عن ادراكه فما
بينا تحقق ان الاشياء التى تكون المعقولات منها لنفوسنا ضعيفا ولا ندركها حق ادراكها على ما هى عليه فى
انفسها على ضربين ضرب ممتنع ذلك فى حقه من قبل ذاته لضعف وجوده وخسة جوهره كالهيولى وضرب
مبتذل من جهته لكونه على غاية التمام والكمال كالبارى عز سلطانه اذ هو على الدرجة العليا من التمام والغاية
القصوى من الكمال لكنه يغلب اشراقه العقلى على بصائر القلوب يقهرها ويعجزها عن ادراك نوره التام
ولمعانه الشديد يرجع عنه كليلة حيرة وهذان الضربان كل منهما فى غاية البعد عن الاخر بحسب الذات
فى الطرف الاقصى من سلسلة الوجود المرتبة فى الكمال والنقص المندرجة فى الشرف والخسة فيكون احدهما
فى غاية البهاء والكمال والاخر فى نهاية الخسة والنقص كالبارى تعم والهيولى وما يتلو كلا منهما قوة وضعفا
يتلوه ظهورا وخفاء وما يكون متوسطا بين الامرين واسطة من الجانبين فهو الذى يقوى قوى البشر
على ادراكه والاحاطة به كالاجسام والالوان وساير الكيفيات والكميات ولذلك كان معرفة الاجرام والابعاد
عليها اسهل من معرفة ساير الاشياء فقد تبين وتحقق من ذلك انا حيث كنا متلبسين بالمادة وكانت
هى السبب فى ان صارت جواهرنا بحسب التعلق بها بعيدة عن الحق الاول فيكون اذهاننا وعقولنا ممنوعة
عن ادراكه تعم لبعدها من منبع الوجود من قبل سنخ ذاتها ومقارنتها للمادة لا من قبله فانه لعظمته وسعة
رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء الينا فهو معنا بحيث كان اشياء البرية فى
كتابه المجيد نحن اقرب اليه من حبل الوريد وفى قوله تعم واذا سألك عبادى عنى فانى قريب فهو سبحانه فى
علوه اعلى من جهة كماله الاقصى والادنى الادنى من جهة سعة رحمته واحاطته بعلمه الاشياء فهو تعالى
فى دنوه والدانى فى علوه والبشر فى الجحد لو دليتم بارض السفلى لهبط على الله تعالى وكلما بعدت جواهرنا
عن المادة كان ادراكنا له تعم اتم وتعقلنا له انفس فاذا فارقناها على التمام فى بقية معقولنا منه اكمل
ما يكون قبل ذلك ومع ذلك لا ندركه حق ادراكه وما نعرفه حق معرفته لتناهى قوة عقولنا وعدم تناهيه
فى الكمال بل هو وراء ما لا يتناهى فيجب الاعتراف بالعجز عن معرفته وهذا غاية معرفته **قال** يعقوب بن
اسحق الكندى اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا

ثم اذا تلخص على ذلك فما يمكن المعاض عليه ان يلاحظ المغيض فيجب ان لا يثبت قلبه بالخاطر بناء الى قدر ما خطلتنا
لكلا انها اعترضوا على فرد اشد استغراقا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة و
الاولى لا يعلم الجزئيات قال المحقق السهروردي في الشجرة الالهية لواجب الذات اجمال الاشيا
واكملها لان كل جمال وكمال في الوجود فانه رشح وفيض وظل من جماله وكماله فله الجمال الابهى والكمال
الاقصى والجلال الارفع والنور الاقهر تعالى وتقدس عما يقول الجاهلون علوا كبيرا فهو محتجب بكمال
نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتألهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة
لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها
ابصارنا عن اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده ولكن لا نحيط به علما كما ورد
في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار انتهى كلامه وحاصله انه اذا
لم يكن للشمس كنهاه نور الشمس الذي ليس ويتبله ضعف الانوار العقلية بالمشاهدة الحضورية و
الاشراقية على ما هو مناط الرؤية عند الروايتين ولا يعلم فيمتنع اكتناهه بعد الذي هو فوق
الانوار العقلية كلها واقهرها واشد ما بها الابتناء على طريق الاولى فان قيل اذا جوز كون ذاته
معلوما بالشهود الاشراقي للنفوس المتألهة ولا شك ان الشهود ما الشهود الاشراقي انما هو نفس حقيقته
البسيطة لا وجه من وجوه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود لهم الا نفس حقيقته الشخصية لا غير
قلنا العلة لا يمكن للممكنات مشاهدة انيته الا من وراء الحجاب وحجب حتى المعلول الاول فهو انما يعلمه
لا يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له بسبب شهود ذاته وبحسبه لا بحسب
ما هو المشهود عليه وهذا لا ينافي الفناء الذي دعوه فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال
بكلية الذات الى الحق وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها ويؤيد هذا ما في الفصوص
للشيخ الاعرابي وشرحه بعد تبيين الحجب الظلمانية والنورية ولهذا عين العالم والعالم عين الحجاب على
نفسه لم يحجب الا عن شهود الحق واذا كان العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب ويدرك
الحق من وراء الحجاب فلا يدرك ادراك العالم الحق ادراكا مماثلا لادراك العالم نفسه فان ادراكه نفسه
ادراك ذوقي شهودي من غير حجاب وادراك العالم اياه من وراء الحجاب فلا يزال العالم في حجاب اي في حجاب
تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعا عن الشهود ولم يبق له حكم فيه
وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه ويكون بحسبه لا بحسب ما هو المشهود
عليه فلا يرتفع الحجب بالكلية انتهى وقول الحلاج بيني وبينك انني ينازعني فارفع بلطفك اني من
البين يؤيد ما ذكرناه وقال المعلم الثاني في الفصوص ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن
نوريه تعرف معنى قوله ع عارفنا بالمجهول معروف وعند كل جاهل المعرفة قد يجيء بمعنى العلم

ولزام

ولذا صح اطلاقه على الله والنكتة في ذلك الاطلاق مناسبة لمعروف في الجملة التالية اي عالم بالذي جهله الخلق
من حقائق الاشياء التي علمها عنده ومفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو ومعروف عند كل جاهل حتى يحكم
كل عقل بالفطرة التي فيه على ان لكل مصنوع صانعا وكل يدعو الله في الشدائد بطلبه في المهلكة كما قال
الصادق عليه السلم للسائل عن الله هل ركبت سفينة الى اخر الخبر فرد اي لا خلق فيه ولا هو في خلقه الفرد
الحقيقي هو الذي لا يجانسه شيء ولا يضاده امر فالله سبحانه هو الفرد اي الذي ليس خلقه فيه كما يزعم كثير
المتفلسفة من ان صور الاشيا حاصلة فيه وكذا المتصوفة من ان الخلق من عوارض الوجود الذي هو الله
سبحانه بزعمهم ولا هو في خلقه كما يجيبه الحلولية من النصارى وكذا بعض المتصوفة من القائلين بالحلول والا
الاتحاد غير محسوس ولا مجسوس لا تدركه الابصار لعل المحسوس بالحاء المهملة انما اختص في هذا الخبر بالمدرك
بالسمع والشم والذوق والمجسوس بالجيم باللمس من جسست الشيء بيدي جسا ولا تدركه الابصار بالبصر ويمكن
ان يكون الاول على عمومه والمجسوس اما بالعين كما وقع في شعرهم فاعتسوا عنهم جسوا بأعينهم فيكون
لا تدركه الابصار تأكيدا له ولذا لم يدخله العاطف ويمكن ان يكون من جست الاخبار اذا تفحصتها اي لا يطلعون
عليه بالاخبار اذا تجسسوا عنه فيكون على الاحتمالين الاخيرين ذكر الفقرتين الاخيرتين من ذكر الخاص بعد
العام لكمال العناية به على تقرب في دنى فبعد اي ان علوه هو سبب قربه كما ان دنوه سبب بعده كما يستفاد
من وجوبا الفنا وقد مضى البرهان على ذلك يعصى فيغفر ويطيع فيشكر لا شك في ان الفاء في الفقرتين الاوليين
للسببية فكذا في الاخيرتين والا لاختل النظم فيكون المعنى ان عصيانهم موجب لمغفرتهم ومعنى الخبر حاصله
ان هذا الخلق لو لم يذنبوا لجاء الله تعالى بخلق يذنبون فيغفر لهم وذلك لان الغفار من اسمائه وهو
يقتضي الظهور لكون اسمائه تعالى كلها طالبة للظهور وبذلك جرت سنة الله وكذلك الطاعة موجبة لان
يشكر الله عباده ويجزيهم احسن ما عملوا ولله الفضل مبدئا ومعيدا وله الحمد في الاخرة والاولى
نوريه تظهر معنى قوله ع الخلق الى ما علم منقادون وعلى ما سطر في المكنون من كتابه ماضون
لا يعملون بخلاف ما علم منهم ولا غيره يريدون اعلم ان العلم عبارة عن الانكشاف قبلا منها وذلك
يستلزم وجود المعلوم اذ انكشاف الشيء فرع تحقق الشيء واذ لا بد علمه تعالى بطريق الحصول او الحضور
لاستحالتهما على الله تعالى كما نبهناك عليه سابقا وسيجيء البرهان على ذلك علمه بحقائقها كلياتها
وجزئياتها انما هو حصولها لله تعالى لا يعلمه الا الراسخون في العلم ولا رخصة في اظهار ذلك لمن لم يلق الله
في هذه المرتبة البطونية الغيبية من الحصول على محاذاة ما في المرتبة الظهورية العينية من الجزئية
والترتيب ومعالجة الصناعات ومزاولة المعاصي والطاعات وبالجملة جميع الحركات والسكنات
فتعلق العلم الازلي بها كما كانت في حد ذواتها وتكون في مراتب شهودها وظهورها لا نفسها
فصار العلم تابعا للمعلوم الموجود في مرتبة الاجمال الذاتي ثم انها بعد حصولها الاجمالي ثم وجودها

العلمي في حضرة الاله تعم وكونها مسطورة في الكتاب المكنون الذي لا يمسه ولا يعلمه الا المطهرون وتجدد في عالم الكون والشهود المرتبة الثالثة من اللوح وتطبق ما كتب في ذلك الكتاب وحذاما ما تلقى العلم به من رتبة الارباب فصارت في مرتبة التفصيل لا علم منفادة وعلى ما سطر في هذا الكتاب المستطاب ما ظهر ولا يضر هذا التبعيد بتبعية العالم نفسه للمرتبة الاجمالية وبهذا التحقيق يتضح المرام من كلام الامام ع وابلغ الشار بعض العرفاء في النظم الفارسي حيث قال بود متبوع صورت اجمال وقت تفصيل منعكس شاخال والله اعلم واحكم فهو قريب غير ملتزق وبعيد غير متقص يقصي مبلغ للغايات وتقصيها صيرت في اقصاها وهو غايتها او القصو البعد والاقصى الابعد القصي لنا حيثه هذا نتيجة لقوله منذ ان في بعده اي انه كان دنوه بسبب مباينة للاشيا او بعين مباعدته لها فهو قريب من غير التصاق وامتزاج او اشتراك في شيء وبعيد لا بانه يقصي جعل نفسه في قصى بعد لا نه كما يلزم الحد فقربه بعين انفصاله ذلك اذ الكل يستهلك لديه وبعده ليس بتقصي مكان وبعد رتبة بل بانه مباين للاشيا بجميع جهاتها وبانه قريب الى الاشياء بانفسها سبحانه وتعالى يحقق ولا يمثل ويوحد ولا يبعض الجملة الاولى لبيان وجوده تعم والثانية لوحدته الذاتية تقرير الاول انه تعم ثابت محقق لا بالوجود الصادق على الممكنات فانه لا لكانت هي امثاله عز شانه في ثبتها هذا الوجود اذ المثل في الاصطلاح العام هو المشارك للشيء في امر ما سواء كان ذاتيا او عرضيا فهو سبحانه موجود لا بالوجود كما انه عالم لا بالعلم قادر لا بالقدرة وبيان الثاني انه جل جلاله واحد لا كاحاد الممكنات التي لا يخ واحد منها من تركيب في الممكن ذوج تركيبي فوحدته سبحانه وحدة ذاتية حقيقية بمعنى انه لا ينقسم بوجه من الوجوه ولا بجهة من الجهات ولا يقابله كثرة ولا بناقضه عدة والنقل الى صيغة التفعيل في الفعلين للمبالغة اي هو احق بالتحقق والوحدانية **قوله يعرف معنى قوله** ع وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله تعم لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزد بكونها علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بها بعد تكوينها قد علمت انه علمه تعم لذاته لا انه هذه الصفة عينا كان او زائدة لازمة اذ الموصوف من حيث انه موصوف غير الصفة وكل عالم غيره سبحانه فانما لا محمه موصوف بالعلم وصفة غيره من حيث هو موصوف فهو في مرتبة ذاته جاهل اذ الجهل ليس الا عدم العلم وقد قلنا ان الصفة من حيث هي يمتنع ان يكون في مرتبة الموصوف ففي تلك المرتبة ثبت الجهل هذا حال العالم الذي يلزم صفة العلم لذاته كالعقول وهذا معنى قول ارسطاطاليس في اثولوجيا انه لما ابتدعت الهوية الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت ح عقلا انتهى قوله وهذا هو التعلم لان معنا الاكتساب من الغير سواء كان دفعة كما في هذه الصورة او تدريجا كما للنفوس الانسانية وبالجملة فكل مخلوق فعلمه لا محالة بعد جهل وتعلم سواء كان عقلا او نفسا والله سبحانه لما كان علما بذاته لا بصفة فانه بذاته وعينه يعني كونه عالما انه لم يجهل ولم يتعلم بل افاض العلم على العالمين ووهب ذلك الكمال المتعلمين واحاط بالاشياء علما قبل وجودها لا بان يتمثل في ذاته بل

لانذاته

ومن معنى قوله تع كل عالم بعد جهل علمه

لان ذاته كما انها مثال كل شيء والمثال لا يتمثل ويحتمل ان يكون المعنى انه احاط بالاشياء علما اي في المرتبة العقلية الالهية قبل كونها اي وجودها الخلقي في العالم الحسي فلم يزد علمه بسبب وجودها اذ ليس علمه بصورة او شبح حتى يزداد ذلك بسبب وجود الصورة حين كانت الصورة مطابقة له ولا باضافة امرانية نورية او غيرها حتى يتخصص بوجود المضاف اليه فوجود الاشياء هو نفس صدورها معقولة له فكيف يزداد علمه بسبب وجودها فعلمه بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها اذ ذاته علم وكله علم فكيف يختلف علمه والكون في قوله لم يكونها تامة وعلما تمييز للازدياد وقوله علمه مبتداء خبره قوله كعلمه لم يكونها لتشديد سلطان ولا خوف من زوال ولا نقصان ولا استعانة على ضد مثاور ولا ند مكاثر ولا شريك مكابر لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون ثاوره واثبه من الثور وهو الهيجان والوثوب وكاثره غالبه كابد بالموحدة قاساه اي اشتد عليه وجعله في ضيق وغم والند بالكسر مثل الشيء الذي يضاده في اموره ويناده اي يخالفه والداخر الذليل والخاضع اعلم انه ع يعني بقوله لتشديد سلطانه ان يكون فعله سبحانه بطريق اللزوم بان يكون افعال الله عز شانه لوازم ذاته المقدسة كما زعمه المتفلسفة اذ الملزوم انما يتقوى شانه باللوازم وكانه هابتم وابطل بقوله ولا خوف من زوال الخ ان يكون فعله لغاية يعود اليه جل مجده اذ الغرض الذي بحسب الذات في نفسها يكون لخوف زوال الذات في وجودها والذي بحسب مصالح الذات انما يكون لكمالها فذاته ناقصة فوقها وكذا لو كان بحسب شيء اخر فان كان كون ذلك الشيء المع ولا كونه بالنظر الى الفاعل على السواء ولم يكن له داع يدعوه الى ذلك فليس هو مقصدا للشيء علة وغرض وان لم يكن كذلك فيكون الاولى بهذا الفاعل القاصد ان يكون مضيفا على غيره لانه اولى به من عدم الافاضة ويرجع اخر الامر الى الاستكمال كما فص بجميع ذلك في كتب مشايخ الاسلام في الشفاء والاشارات وبالجملة عليته تعم ليست كعلية العقول لغاياته والاسماء الحسنى الالهية فان افعالها انما هي مقتضيات ذواتها لما اودع الله تعم فيها ما يلزمها اعطاؤه لما هو اهلها وبذلك الاثار واللوازم مما سلطانها شديدا قويا وكفى بذلك شهيدا حديث العقل وما يبيد الله تعم بالجنود وفي اثولوجيا ويقول ان الاشياء العقلية يلزم الاشيا الحسية والباري الاول لا يلزم الاشيا العقلية والحسية بل هو ممسك جميع الاشياء وكذا ليست عليته جل مجده كعلية النفوس لانها انما تفعل لنقصانها في ذواتها حتى تستكمل بافعالها وبخوفها من انه لو لم يكن مفيضة على ما تحتها لما افاض عليها العقل الذي هو فوقها وقد اشار الى ذلك ارسطاطاليس في الميمر الحادي عشر من كتاب اثولوجيا وذلك انها اي النفس استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد ان فرغت عليه قواها ثم قال انا الفعل انما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن البتة انتهى وليست فاعليته كفاعلية الطبيعة لان فاعليتها انما يكون للاستعانة على دفع الاضداد ولئلا يغلب عليها الانداد ولذا يتحرك تلك الطبيعة مثل القهر شركاؤها من الطبايع الاخر اذ عالم الطبيعة هو عالم الاضداد والانداد فكما انه سبحانه لا يشبه

شيئا كان فاعليته لا بنفسه فاعلية الفواعل بامره اصم وقوله ع ا خلا بهم مربوبون لبيان لا يستند على

ذلك العدد من الثابت لى الجمع اما للتغليب او لكونهم كالحقيقة قبلها مارفون بربهم يسبحون بحمده كما وقع

نظير ذلك في التنزيل بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم حيث في بعض الجمع لدى

العقول بعد ذكر الشيء اي كيف يلتجا منهم لقوة سلطان او امان من خوف زوال ونقصان او اعانة على دفع الانداد

والشركاء وهم مخلوقون مربوبون انما ادخلهم بعد لعدم الفرق في التلبس بصريح ربهم خالقهم فكيف

يعبدون ويربون هذا الخالق ومن لم ان يكون الشيء الذي نفس حقيقته هي المربوبية بمعنى ان لا حيثية

واحدة هي كونه مربوبا يعود بصيرا بالرتبة بان يقوى سلطانه ويامنه من خوفه ويعينه في اموره وايضا انما هم

عباد داخرون وقد عرفت ان العبودية هي الافتقار الذاتي المستند للاستغناء الذاتي فكيف يغني من شيء

ويتهلل خلقه وهم داخرون اذلاء خاضعون والخضوع هو الهلاك الحقيقي والبطلان الازلي والهالك الباطل

من اين له الاعانة والامان فسبحان الذي لا يؤده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما برأ ولا من عجز ولا من فترة بما خلق

اكتفى كل ما يكون فعله بالحركات ونحوها لانها لنفوس الطبايع فانه لا محالة يلحقه كلال واعياء ويثقل ذلك

عليه والله سبحانه فاعل لا بحركة واداة فلا يؤده خلق ما ابتدعه وابتداه ولا يثقل عليه تدبير ما برأه وهكذا ينبئ

في بيان قوله عز شأنه ولا يؤده حفظهما ثم اعتذر في فاعليته الفعل بانه لما كان كلمة الله واسمه انما هو عبد واخر

لله فعله انما هو فعل الله واقول هذا الحكم في جميع الموجودات الفواعل لان الكل خاضع لديه وانما

افعالها بامر الله واذ فرقا لو جعل لهيئ كل ما يكون فعله بعينه لم يكن فانما يؤده ذلك بالجملة كل فاعل لا

يفعل بانه وبذاته فقط فانه يثقل ذلك عليه لفعل لان الذي لا يفعل بنفس ذاته فانما يفعل بصفة في ذاته

والصفة مطلقا محمول والحمل ثقل ويلزم التقل لساعي انها تثقل ثقل الاوزان والاحمال بل انما اعني بذلك

انها زائدة على ذاته والزيادة ثقل وحمل وايضا قد عرفت ان ما سوى الاول عز شأنه فانما فاعليته بالاضطرار

بمعنى انه يفعل باذن الله وامره ولا ارادة لامره وكل مضطر على الاطلاق فالافعال الصادرة عنه انما تثقل

عليه وان كان في كمال الطوع والرغبة ونهاية الشوق والجهد وذلك لان الشوق ايضا من غيره وعلى ما حققنا

يدخل جميع العلل الفواعل سواء كان عقلا او نفسا او غيرهما فتبصر وبما بينت معنى قوله تعالى ولا يؤده

حفظهما في مقاما لسنا واما قوله ع ولا من عجز الخ فهو معطوف على قوله لا يؤده وكلمة لا لتاكيد النفي

والجملة فعلية والظرفان متعلقان باكتفى فيهما لرعاية السجع التقدير ولا اكتفى سبحانه بما خلق من اجل

عجز يعرضه وفتور داعيا يلحقه ويحتمل ان يكون الباء في قوله بما خلق للسببية ولعل المراد ذلك الرد

على ما يمكن ان يقول احد فاذا كان لا يؤده شيء فلم لم يخلق اضعاف ما خلق فقال ع وانما اكتفى بما خلق

لا من العجز والفتور بل بسبب اخر فتدبر في كون علمه سبحانه الذي هو ذاته محيط بالموجودات كلها على احكم

صنع واشرف نظام وهو قوله ع لكن احاطتنا علمه وانفذها صنعه علم انه لما نفى كونه خاليا عن الاشياء

في أن الفعل بنسبته فاعلية

في أن علمه تعالى بالأشياء

استدل

استدل بذلك باثبات مقابله وهو احاطة علمه الذي هو عين ذاته بها قال بعض العرفاء في كتابه المسمى

بزبدة الاصوات الموجودات مستفادة من ذاته وعلمه محيط بكل شيء كما قال احاط بكل شيء علما والحق انه الكثرة في

الكل وان ما عدا وهو الواحد والجزء لا بل كلها عدا فليس واحد ولا جزء ايضا الامر الوجدان الذي يلي كل بينه

وكثرته وخذ لهذا الكلام الغامض في نفسه مثالا على قدر عقلك وهو ان الشمس وان كانت واحدة والشعاعات

الفائضة عنها كثيرة فالحق ان يقال ان الشمس هي الكثرة والشعاعات هي الواحد واذا كان العلم المستفاد من

وجود المعلوم يسمى علما وهو علم الخالق فكيف لا يسمى الصفة الالهية التي هي ينبوع الوجود كلها الا بالحق

انه لا بالمعلوم اسم العلم الاعلى نعم فان اطلق عليه فبالمجاز المحض والتوسع البعيد الاشراق الصرف عند

العارف انتهى كلامه واقول فقد ادرك هذا العارف بنور البصيرة انه سبحانه كل الوجود وكله الوجود فحاول

التعبير عما ادركه للطالبين والافتكين فالحق بانه الكثرة والكل لعموم العبارة وقصور اللفظ عن بيان هذا

المعنى اذ ليس مراده بالكثرة ما يفهمه الجمهور وهو المؤلف من الاحاد لانه سبحانه منزه عن التاليف والتركيب وهو في

غاية البساطة والاحدية لكن اراد انه سبحانه مع غاية احديته لم يخرج منه شيء من الاشياء فهو كل الاشياء بمعنى انه

اصل كل موجود وكماله وانما تباينت الاشياء غيره لاجل اعدامها ونقايصها فكل ما يوجد في غيره ففيه

على وجه اشرف واعلى وكثرة الاشياء واختلافها النوعية والعددية انما هي لاجل النقايص والقصورات

فلو فرضنا ان الاشياء بلغت الى كمالاتها وغاياتها صارت كلها واحدا محضا والحق الاول كمال كل شيء

وغايته فهو بهذا المعنى كل الاشياء على هذا القياس نسبة الجزئية الى الاشياء كما بيناه لا انها بالفعل او

بالقوة اجزاء له تعالى متمايزة بعضها عن بعض تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقوله ان ما عداه هو الواحد الحق

اراد بهذا الوحدة التي هي مبدأ العدد ولا شك انها منفية عنه تعالى اذ لا ثاني له في حقيقته ولا مثل له

لكن وحدته وحدة اخرى مجهولة الكنه لانها عين وجوده واما قوله بل كلها عدا ليس بواحد ولا جزء ايضا الامر

الوجداني الذي يلي كلية فهو كلام صادق لان وحدة كل شيء بنفس وجوده الخاص به والوجود لا يكون في شيء

الا من وجهه الذي عند ربه ولنرجع الى ما كنا فيه وهو كونه تعالى احاط بكل شيء علما لانه احاط بكل شيء وجودا

وقد ذكرنا فيما سبق ان علمه بالاشياء لكونه حقيقة العلم لا يجوز ان يعزب عنه شيء فلو كان بشيء دون شيء

لم يكن حقيقة العلم الصرف البسيط بل مشوبا مركبا من علم وجهل كعلم ما سواه من العلماء فان علمنا ليس علما

محضا لنقصاننا وقصورنا عن درجة التمام والكمال فلو فرض ان علمنا صار تاما لا نقص فيه لكان علما بسيطا

لا كثرة فيه ومع وحدته علما بكل شيء لا يشذ عنه شيء من الاشياء فهكذا علم الاول سبحانه يجب ان يكون واحدا

بسيطا لا كثرة فيه ومع وحدته وبساطته علما بكل شيء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في

السماء وهذه المسألة بعينها كمسألة الوجود وان كلا منهما واحد والآخر ولم ار في وجه الارض من له

اطلاع على احدهما ولا صادفت في كتب احد من الحكماء والفضلاء كلاما يدل على تحقيق الحال وكثرة المقال

وقال بعض العرفاء

فبهما وبالجملة فليست كيفية احاطة علمه تعالى بالاشياء على قاعدة المشائين من كونها بارتسام صور الاشياء
في ذاته ولا قاعدة الاشراقيين بانها بحضور ذوات الموجودات العقلية والحسية عنده تعالى ولا بقاعدة
ثبوت المعدومات في الازل كما زعمه المعتزلة ولا بثبوتها في علمه تعالى كما يراه بعض المتصوفة ولا بكون الاسماء
الالهية منشأ علمه ولا ما قيل ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بما سواه من الاشياء عبارة عن وجود العقل
الاول مع الصور القائمة بها وذلك لان كلا من هذه القواعد والمذاهب مشتمل على مفاسد كثيرة بعضها مشتركة
بين الجميع وبعضها مختص بواحد واحد منها يطول الكلام بذكر تفاصيلها ومن المفاسد المشتركة ان هذه
الامور اما حادثة بالحدوث الذاتي وحقيقة علمه تعالى قديمة ذاتية لانها عينيه تعالى فكيف يمكن ان تكون
هي هو بعينه فان قلت علمه تعالى بذاته مغاير لعلمه بمعلولاته فكيف يكون علمه بها ذاتيا قلنا حقيقة علمه
تعالى بكل شيء واحدة وهي عين ذاته كالقدرة والارادة وغيرها وواجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات والمغايرة بين افراد علمه اعتبارية لان اختلافها بحسب المتعلقات والمعلومات فالعلم واحد
والمعلومات متعددة فهي لا تقدح في وحدة حقيقته والحق سبحانه يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته
لا بامر اخر والحق ان كل من رجع الى وجدانه وانصف يعلم من نفسه ان الذي ابدع الاشياء واوجدها
من العدم الى الوجود يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها الخارجية والذهنية كلها قبل ايجادها من نفسه
ولا يستفيد بسببها علما لم يكن له في حد نفسه فاذن وجب ان يكون علمه امرا واحدا هو عين ذاته ومع وحدته
علما بكل شيء وكثرة المعلومات لا تقدح في وحدة علمه تعالى اذ للهوية حدة ليست من باب الاعداد بل وحدة هي كوحدة
حقيقة الوجود بل عينها بشرط التجرد عن الغواشي المادية ولا يلزم من كثرة المعلومات كثرة في الذات الاحدية
اذ كثرتها ليست باعتبار امور تحل في ذاته تعالى حتى يصير ذاته محلا للاشياء كثيرة ويلزم ان لا يكون علمه سابقا عليها
ولا بانها مباينة لذاته كما علمت فساده ولا بانها اجزاء ذاته ليلزم التركيب في ذاته تعالى وكون ذاته متحصل
القوام بالمعلومات التي منها الممكنات وذلك اعضل المحالات بل بجواهر لا يعلمها الا الراسخون في العلم وهو
ان المعلومات كلها موجودة بوجود واحد الهي وكون واحد جمعي عقلي على وجه اعلى واشرف من سائر الاكوان
العقلية والنفسانية الطبيعية والمادية **نور به يعرف معنى قوله** عليه السلام يا من يحق بكل شيء علمه يا من
قال بعض اهل المعرفة
بلغت الى كل شيء قدرته لما ثبت ان علمه تعالى بكل شيء مجردا كان او ماديا كليا كان او جزئيا وكان علمه فعليا منشأ
لوجود المعلوم اذ علم فاوجد لا لاجل بعث الى شيء سواه وقدرته ايضا هو تعالى فاعل بالعناية بالمعنى الاتم بمعنى
ان علمه السابق بفعله المنطوي في علمه بذاته علما اجماليا في عين الكشف التفصيلي وتفصيليا في عين الوحدة
الاجمالية حيث ان غاية الانكشاف للواحد الذي به يتحقق ان الفرد الاقدس الانور يعنى ان ذاته ينكشف
ذوات الاشياء انكشافا اعلى وانور من انكشاف يحصل لذواتها من وجوداتها بماهي وجوداتها لان
بسيط الحقيقة مستجمع لجميع الخيرات بنحو اعلى وشيئية الشيء بتمامه لا بنقصه وتشخصه بوجوده كما في فعله

بلا داع زائد بل الداعي عين ارادته التي هي عين ابتهاجه بذاته الذي هو عين علمه الذي هو عين ذاته
الاقدس الذي هو تام وفوق التمام في الابتهاج الذي هو حالة منتظرة فثبت ان كلما لحق به علمه تعلقت به قدرته
وقول المتكلمين ان العلم اعم من القدرة لتعلقه بالممتنعات دونها لان المقدور لا بد ان يكون ممكنا لا وجه له
لان الممتنع من حيث حقيقته التي هي عين اللاشيئية كما في كل باطل حيث ان حقيقة الباطل بطلان البطلان كما
ليس مقدورا كذلك ليس معلوما كيف والمعدوم المطلق لا خبر عنه ومن حيث وجوده في نشأة من النشآت سواء
كانت ذهنا او غائبة او سافلة كما هو معلوم كذلك هو مقدور فان قلت علمه تعالى يتعلق بذاته فان ذاته معلومة
لذاته بخلاف قدرته فبطل الاتحاد بل التساوي وان قلت تعلق العلم والعالمية بذاته تعالى انه تعالى عين العلم
ذاته شيء وعلمه بذاته شيء اخر فهكذا تعلق القدرة والقادرية معناه انه عين القدرة فتحقق المساواة بين
مفهومي القدرة والعلم والاتحاد بحسب المصداق وليس الكلام في مفهومي المعلوم والمقدور **نور به**
يعرف معنى قوله عليه السلام وعلم بما كان قبل ان يكون ليس المقصود تخصيص بما كان في الماضي بل المعنى انه
تعالى عالم بالكائن قبل كونه سواء كان ما كان او ما يكون في الحال او في الاستقبال لان الافعال المنسوبة اليه جل
شانه منسلخة عن الزمان بل المقصود بالكون ما يرادف الوجود ليشمل المبدعات والمخترعات والمكونات كما
في الدعاء يا كائنا يا مكون يا كينون يا كينان لا الكون المقابل للابداع والاختراع في بعض الاصطلاحات
حيث يقال عالم الكون وعالم الكيان ويراد عالم الطبيعة بحسب المادة او الماضوية باعتبار الكينونة في العلم قبل ان
يكون وفي هذه الفقرة الشريفة دلالة على مطلبين احدهما انه تعالى عالم بجميع ما سواه العموم الموصول
وثانيهما ان علمه بها سابق على وجودها **اما المطلب الاول** فان برهانه الذائع عليه المعتبر عند المحققين
من الحكماء والمتكلمين ان ذاته علة لجميع ما سواه وانه عالم بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول
اما ان ذاته علة لجميع ما سواه فلان العلل المؤثرة المستقلة يجب ان تنتهي جميع الحاجات عند المعتمد ولا تنتهي
ذلك بالعلل الامكانية لان من جملة الحاجات معلولها انعدامها بانعدامها ولا يمكنها سد انعدام
نفسها فجميع الممكنات لو كانت غير متناهية في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليها فالسائل المذكور
لا يتمشى الا من العلة الوجوبية فواجب الوجود بالذات مبدأ سلسلة الممكنات وساخط المحتاجات واما ان
ذاته عالم بذاته فلانه مجرد وثبت في مقامه ان كل مجرد عالم بذاته كما ان كل عاقل مجرد وانه هو معطي وجود
العالمين بذواتهم كالنفوس والعقول ومعطي الكمال لا يكون فاقدا له واما ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول
فلان المراد بالعلم بالعلة العلم بحيثيته وجهته بها تكون العلة علة كالعلم بالصور النوعية للنار بنفسها
فانا للنار علة للسخونة بتلك القوة المسخنة لا بصورتها الجسمية وبمادتها وتلك الحيثية قد تكون ضميمة كما ذكر
كما ذكر وقد تكون عين ذات العلة كما اذا فرضت تلك القوة قائمة بذاتها لا بمادة وفي واجب الوجود
عين ذاته بلا فرض ذلك الا صفة فيه الا صريح ذاته فكما ان وجود حيثية العلية في الخارج لا يتخلف عنه

في تقسيم العلم الى الذاتي والفعلي

جوده المقتم كان في حد ذاتها العلمي حضور او حصول الا فلا عليه ولا معلولية هف فثبت انه تعم كما انه عالم بذاته عالم بما عدا ذاته كليا انه وجزئيا انه مجردا انه وماديا انه لان لكل معلولاته ثم لما كان علوه تعم ومجد بذاته كان العلم الذي هو كان ذاته علمه بذاته تفصيلا وهو بعينه علمه بما عدا ذاته اجمالا والى هنا اتفق المشاؤن والاشراقيون وبعد ذلك اختلفوا فقال المشاؤن علمه التفصيلي بما سواه حصولي صوري فانهم بذاته تعالى وقال الاشراقيون حضوري اي وجوده علمه بها والحق هو الثاني **واما المطلب الثاني** فنقول علمه تعم له فرضا علم ذاتي في مقام الخفاء والغيب المطلق وعلم فعلي في مقام الظهور والفعل فالاولى مقام التفصيل في الاجمال وهو ما قال الحكماء الراسخون فيه ان بسيط الحقيقة كل الاشياء بنحو اعلى وليس بشيء منها والثانية مقام الاجمال في التفصيل الله نور السموات والارض وفيه قال الحكماء الالهيون صفحة نفس الامر وصحيفة عالم الوجود في الاعيان بالنسبة اليه تعم كصفحة الاذهان بالنسبة الينا فقي الاولى وجدان ذلك البسيط كل وجود بنحو اعلاه علم سابق على كل مرتبة فان العلم بالشيء هو حضوره للمجرد والحضور اشد من حضوره بنحو الاعلى من الشيء للمجرد المنطوي في حضوره ذاته لذاته فان علمه بذاته على وجه يستتبع علمه بما عدا ذاته والاستتباع والاستلزام هنا على التحقيق من قبيل الملزوم واللازم الغير المتأخر في الوجود كما في مفاهيم سمائه وصفاته بالنسبة الى وجود ذاته وصور اسمائه وصفاته من المهيات والاعيان الثابتات بالنسبة الى وجود ذاته فهو تعم عن المثل والتشبيه كمرآة فيها صور جميع الاشياء اذا كانت المرآة بذاتها عالمة ذاتها لذاتها ثم في مقام العلم الفعلي لنا نوعين علم سابق لان وجود الاشياء بما هو منتسب اليها معلول الله وهو بما هو منتسب الى الله علمه ومعلول ان اضافته الى الله سابقة بنفسه سبقا ذاتيا ازليا على اضافته الى مهيتها الامكانية وهو بما هو معلول بعض صفة الله تعم وفيه لتغير والتغاير وبما هو علم صفة فعلية لله ليس فيها تكثر كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة ولا فيها تغير كما قال الحكماء الامر منه والزمانيات بالنسبة اليه تعم كالنقطة ولا دثور ولا زوال ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولا مضي ولا حال ولا استقبال الدهر ليس عند ربي صباح ولا مساء بل هذا هكذا عند مقربي حضرته فضلا عن جنابه الاقدس جل عنوان الوجود اذا تذكرنا احكامه المذكورة في العلم الالهي يشتد لنا ما ذكرنا فضلا عن عنوان الوجود وفي العلم مباحث شريفة لكن فيما ذكرنا غنية للمستبصر **فنورد بعده تعريف معنى** قوله تعم ولا يعزب عنه علم شيء وفيه تلميح الى قوله تعم في سورة يونس ولا يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين وقوله تعم في سورة سبأ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين يقال عزب يعزب عزوبا من باب قعد اي غاب وبعد وقال العلامة الطبرسي العزوب الذهاب عن المعلوم وضده حصول المعنى للنفس وفي المحكم عزب عنه حلمه يعزب عزوبا ذهب وعزب الله وقال الفيومي عزب الشيء عزوبا من باب قعد بعد وعزب من بابي قتل وضرب غاب وخفي فهو عازب وفي المغني لا يغيب

في معنى لا يعزب عنه علم شيء

ولا يبعد

في بيان علمه تعالى بجميع الاشياء

ولا يبعد ولا يخفى عن علمه الشامل او عن ذاته المقدسة علم شيء كائنا ما كان بل استنويه وليس الشيء هنا مصدرا بمعنى المفعول كما توهم بل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وما يصلح له الوجود فيشمل الثابت والمنفي ليدخل فيه علمه بذاته تعم قال الراغب الشيء اذا وصف الله تعم به فمعناه شاء واذا وصف به غيره فمعناه المشيء وعند كثير من المتكلمين هو اسم مشترك المعنى يستعمل في الله وفي غيره انتهى وليس هو هاهنا من باب استعمال المشترك في معنييه بل المراد به المعنى العام وهو ما ذكرناه فيكون كل من المعنيين فردا حقيقيا له فان استعمال اللفظ الواحد في معنيين متغايرين مما لا مساغ عند المحققين قال بعض العلماء عدم عزوب شيء عن علمه تعم اشارة الى علمه بكليات الاشياء وجزئياتها وعليه اتفاق المتكلمين والحكماء اما المتكلمون فظاهر واما المحققون من الحكماء فلخص كلامهم اجمالا في علمه تعم انه يعلم ذاته بذاته ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بحسب الاعتبارات العقلية التي يحدثها العقول البشرية واما علمه بمعلولاته القريبة منه فيكون باعيان ذواتها ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار العقلي ويتغاير هنا المدرك والمعلولات البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شأنها امكان ان توجد في وقت وتتعلق بموجود فيكون بارتسام صورها المعقولة من المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها في آلات مدركها فالموجود في الحاضر حاضر والمدرك للحاضر مدرك لما يحضر معه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وتكون ذوات معلولاته القريبة مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ انتهى قوله تعم وهو بكل شيء محيط اقتباس من قوله تعم في حم السجدة الا انه بكل شيء محيط والاحاطة الاستدارة بالشيء من جوانبه يقال احاط القوم بالبلد اذا احدقوا به واستداروا بجوانبه ثم استعمل تارة في شمول الحفظ وتارة في شمول العلم وتارة في استيلاء القدرة وشمولها وفسر بعضهم قوله تعم انه بكل شيء محيط بشمول الحفظ **قال الراغب** اي حافظ له جميع جهاته وفسره بعضهم بشمول العلم فقال اي عالم به ظاهرا وباطنا جملة وتفصيلا وقيل بل المراد احاطته به علما وقدرة معا واما قوله تعم احاط بكل شيء علما فتميزه بالعلم معين له قالوا والاحاطة بالشيء علما هو ان يعلم وجوده وجنسه وقدره وكيفيته وغرضه المقصود به وبايجاده وما يكون هو منه وليس ذلك الا لله تعم واما قوله تعم والله محيط بالكافرين فالمراد به شمول قدرته لهم واستيلاء قدرته عليهم قوله تعم وعلى كل شيء رقيب اقتباس من قوله تعم في سورة الاحزاب وكان الله على كل شيء رقيبا وقد تقدم ان الاقتباس يجوز فيه لتغيير يسيرا على انه ليس بقرآن حقيقة بل كلام يماثله والرقيب فعيل بمعنى فاعل من رقبه رقوبا من باب قتل اي حفظه فالرقيب بمعنى الحفيظ وقال الغزالي هو العليم الحفيظ فمن راعى الشيء حتى لم يغفل عنه ولاحظه

بالشيء من

ملاحظة لا زمة دائما لزوما بالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول فهو لطيف ولذلك قال الله تعالى والله اعلم **نور نوري** بعض اصحابنا رواه عن الصدوق في التوحيد عن ابيه عن سعد عن عبد الله عن ابن هاشم عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم عن منصور الصيقل عن ابي عبد الله قال ان الله علم لا جهل فيه حياة لا موت فيه نور لا ظلمة فيه وباسناد نحو ذلك عن الرضا وفيها ان الله تعالى علم لا جهل فيه حياة لا موت فيه نور لا ظلمة فيه قال كذلك هو وعن الباقر قال ان الله نور لا ظلمة فيه وعلم لا جهل فيه وحياة لا موت فيه **توضيح** العلم والحيوة لما كانا عين الذات صح الحمل ويتفرع عليهما والحي عند الحكماء الدراك الفعال وعند المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة كونه تعالى منشأ للعلم والارادة وبعبارة اخرى كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر واما اطلاق النور عليه تعالى فيمكن ان يراد به الوجود لانه منشأ الظهور ويراد بالظلمة الامكان والعدم اذ منه سبحانه وجوب لا امكان فيه **فوقه ويعرف** معنى قوله في الدعاء واحصيت كل شيء عددا اقتباس من قوله تعالى في سورة الجن واحاط بما لديهم واحصى كل شيء عددا يقال احصيت كذا احصاء اذا حصلته بالعد واصله من لفظ الحصى وذلك انهم كانوا يعتمدون بالعد كاعتمادنا فيه على الاصابع وقيل كانوا اذا بلغ الحساب عقدا معينا من عقود العدد كالعشرة والمائة والالف وضعوا حصاة ليحفظوا بها كمية ذلك العقد فيبنى عليه حسابا واحصى كل شيء اي حصله واحاط به قال ابن عباس اي احصى ما خلق وعرف عدد ما خلق لم يفته علم شيء حتى مثاقيل الذرة والخردل وقيل معناه عد جميع المعدودات المعدمة والموجودة فعلم صغيرها وكبيرها وقليلها وكثيرها وما كان وما يكون وما كان لو لم يكن كيف كان وما لم يكن لو كان كيف كان وقيل معناه لا شيء يعلمه عالم او يذكره ذاكر الا وهو تعالى عالم به ومحص له وقال صاحب الكشاف اي احصى كل شيء من القطر والرمل وورق الاشجار وزبد البحار وقال الجبائي الاحصاء فعل ولا يجوز ان يقال احصى ما لا يتناهى كما لا يجوز ان يقال علم ما لا يتناهى فان حمل على العلم تناول لجميع المعلومات وان حمل على العد تناول جميع الموجودات وقوله عددا اي فردا فردا وهو تمييز منقول من المفعول به كقوله تعالى وفجرنا الارض عيونا والاصل احصى عدد كل شيء وقيل هو حال اي ضبط كل شيء معدودا محصورا وقيل مصدر بمعنى احصاء لان احصى بمعنى عد والله اعلم قوله وجعلت لكل شيء امدا اي غاية ينتهي اليها يقال بلغ امده اي غايته والمراد بالشيء هنا كل موجود سواه بقرينة العقل لاستحالة انتهائه سبحانه الى غاية فقوله لكل شيء عام مخصص بمنفصل كقوله تعالى خالق كل شيء لاستحالة كونه تعالى مخلوقا والمعنى انه تعالى جعل لكل موجود غاية ينتهي اليها وجوده ولا يتجاوز زمانه حتى اذا انتهى اليها فنى وعدم وقد وردت الاشارة اليه في القرآن المجيد بقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده ومعلوم ان الاعادة انما تكون بعد العدم وكل ذلك صريح في ان لكل شيء امدا ينتهي اليه وجوده ثم يعدم الله سبحانه بقدرته ولذلك ثم الوجود غير مستمر الى غاية لا منتهى عنده وهو

الذي

الذي اتفق عليه اهل الحق من اهل الاسلام ... واجمعوا على القضاء بصحة فناء العالم واجزائه وجواهره واعراضه وفيه رد على اهل الفلسفة والفرق بين الزنادقة فذهب اهل الفلسفة الى ان اجسام الافلاك ونفوسها والعقول التي هي مباديها والجسم المشترك بين العناصر والنفوس الانسانية لا غاية لبقائها ولا يتصور عليها الفناء والعدم واما الازمنة والحركات الدورية الفلكية فان احاد اشخاصها وان تصور عليها الفناء والعدم وكان لكل منهما غاية وامد فلا يتصور الفناء والعدم على جملتها بمعنى انه ما من زمان ولا حركة الا وبعده زمان وحركة وذهب الجاحظ وابن الراوندي وجماعة من الكرامية الى ان ما وجد من الجواهر لا يتصور عدمه وان الله تعالى لو اراد اعدامه لم يكن ذلك مقدورا له فلا يكون لوجوده امد غاية ينتهي اليها تعالى الله عما يقول الجاحدون علوا كبيرا **فوقه ويعرف** معنى قوله يا صاحب كل نجوى قال تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ولم يقل ثالث اثنين اذ لم يصيروا بذلك كفارا لقصد المتألهين وذلك لان وحدته ليست عددية بل وحدة اخرى جامعة لجميع الاحاد ولو كانت وحدته عددية لكانت داخلة في باب الاعداد فلم يكن فرق بين رابع ثالث ثلثة او ثالث اثنين لم يكن احد القولين كفرا دون الاخر بخلاف ما اذا كانت وحدته خارجة من باب الاعداد فكان القول بكونه ثالث ثلثة او رابع الاربعة كفرا اذ ثالث الثلاثة مثلا داخل فيها ثم لما كانت وحدته نحو اخر مغاير للوحدات فهي مع كونها مغايرة لها مجامعة لها مقومة اياها فانه رابع الثلاثة مثلا انتهى ... وقال بعض الحكماء شئت ان تعرف هذا فانظر الى وجود الاعداد فان كل مرتبة منها ان كانت شيئية المهية فيها ثلثة فالوجود رابعها وان كانت اربعة فهو خامسها وهكذا فان نفس شيئيتها الفوانية بجوهرها الذاتي ثلثة او اربعة مثلا فاذا انضمت الثلثة بنور الوجود فهو رابعها لكن لا رابعها العددي وانما الرابع العددي للاربعة مثلا واحد من شيئية المهية لها المخالفة لشيئيتها الوجودية فهو رابع الاربعة ومن عللها القوامية الوجودية خامسها وعلتها الوجودية لا رابعها لكونه مغاير السنخ المهية لنورية وانطلائه بها وحقيقته وبالطنها والملائه ومعيته بها **فوقه ويعرف** معنى قوله في الدعاء يا عالم السر والخفيات السر هو ما يخص كل شيء من الحق عند التوجه الايجادي المشار اليه بقوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق لان ذلك السر هو العارف به كما قال عرفت ربي بربي فهو تعالى يعلم كل سر كسر الحقيقة وهو ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيء بين المحبين سر ليس يفشيه قول ولا قلم للخلق يحكيه وسر القدر وهو ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي يظهر عليها عند وجودها فلا يحكم على شيء الا بما علم من عينه في حال ثبوتها وسر التجليات الذي قيل انه شهود كل شيء في كل شيء وذلك بانكشاف التجلي الاول للقلب فيشهد الاحدية الجمعية بين الاسماء كلها

في بيان حقيقة الذكر

لا تفاصيل تسمية بجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية وامتيازها بالتعينات التي يظهر في الاكوان التي هي
وفيه جميع الاسماء صورها والحاصل ان كل متعين مظهر لاسم وكل اسم هو الاسم الاعظم فكل مظهر لاسم مظهر لكل الاسماء وكثرة
الآثار وهي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان ومن الاسرار مقام السر من مقامات النفس قال الصادق
ان امرنا هو الحق وحق الظاهر وباطن الظاهر وباطن الباطن وهو السر وسر السر وسر مستسر وسر مقنع بالسر
فقوله ع امرنا المراد به امر الله واضافة الامر الى انفسهم لكونهم مقامهم المراد بالحق هو الحق الاضافي والمراد
بالظاهر هو الظاهر الحقيقي لانه نفسه الحق لا ذات له الا ظهوره كما في الحق الحقيقي والمراد بالظاهر الثاني
عالم الظاهر وهو باطن وسر لعالم العقل الكلي الذي هو الباطن السر والسر المستسر والسر المجلل بالسر ومن
الحقيقة مقام الخفي من مقامات النفس مقام الخفاء المشار اليه بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق لكي اعرف **فهو يعرف معنى قوله ع** بالخبر الذاكرين حقيقة الذكر حضور
المذكور لدى الذاكر اما بذاته او بوجهه فذكره تعالى في مرتبة ذاته كالعلم الذاتي وعلمه بذاته الذي حضور
ذاته بذاته لذاته بمعنى عدم انفكاك ذاته عن ذاته وفي مرتبة فعله وصنعه ذكره امره الايجادي وكلمة كن وفي
مرتبة العقل انشاء الكلمات التامات التي هي عالم الذكر الحكيم وهكذا الحق في عالم المادة ذكرنا مرتبة من اذكا
بمعنى ما ذاكره بحوله وقوته ولولاه لم يتيان لنا ذكره ولعل مراد من قال من العرفاء لقد كنت دهرا قبل
ان يكشف الغطاء اخال اني ذاكر لك شاكر فلما اضاء الليل اصبح عارفا بانك مذكور وذكري وذاكر
هو تعالى جعل الذاكرين بجذب ذاكريته لنفسه لان علمه بنفسه تام من علمنا به لكون الاول بالكنه والثاني بالوجه
ولذا كان للوجه مراتب وبجذب ذاكريته لنا المشار اليهما في قوله تعالى فاذكروني اذكركم وفي الحديث القدسي
انا مع عبدي اذا ذكرني من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منه لان ظهورنا
في الاكوان السابقة تام من ظهورنا في هذا الكون الطبيعي فنوه ثم باسمنا في اللاهوت كما في الجبروت المعبر عنه
في الحديث القدسي المذكور بملاء خير من ملاء عالمنا وكيف لا يكون ذاكريته لنا خيرا من ذاكريتنا ولعله
حد تام للمعلول بخلاف المعلول فانه حد ناقص للعلة **فهو يعرف معنى قوله ع** يا عليم لما كان
هو تعالى بسيط الحقيقة محض الوجود وصرف الخير وصرف الشيء واجدا لما هو من سنخ ذلك الشيء مجردا عما
هو من غرايبه وغرايب الوجود ما هو من سنخ العدم بما هو ما هو بالحمل الاولي لا بالحمل الشايع الصناعي
كل وجود حاضر لراشد من حضوره لنفسه لان نسبة الشيء الى نفسه بالامكان ونسبته الى علته بالوجوب فكما
لا يشذ عن حيطته وجود وجود كذلك لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولذا قال الحكماء انه تعالى عالم بذاته لذاته
لكونه مجردا وكل مجرد عالم بذاته وذاته علة لجميع ما سواه كليا ته وجزئياته والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول ومثلوا علمه تع بالعقل البسيط الاجمالي المنطوي فيه العقول التفصيلية ومعلول المثال مقربة
من وجه ومبعد من وجوه وقال المعلم الثاني ينال الكل من ذاته فكما انه تع بوجود واحد مظهر لجميع الموجو[دات]

بحو

في تحقيق معنى العلم

بحو اتها المه كذلك يعلم واحد يعلم جميع المعلومات وهذا معنى العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي
وكان الاشياء مرائي فيها المقدس في رحمته الواسعة كما قال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق وكذلك هو تعالى عن المثل وله المثل الاعلى كمجلاة يرى فيها جميع الاشياء كما انها يرى بها
وعينها وشهادتها كما قال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فذاته تعالى كالصورة العلمية التي بها
ينكشف ذو الصورة الخاصة الا ان ذاته تع بذاته ما به ينكشف جميع الاشياء لا بصورة زائدة فاذا قلنا
هو تعالى يعلم الاشياء عبرنا بالهوية التي هي موضوع هذه القضية عن مقام الكثرة في الوحدة اعني كثرة
الاسماء ووحدة المسمى وعن مقام الوحدة في الكثرة اعني رحمته التي وسعت كل الكثرات والماهيات وتلك
الرحمة هي امره الذي هو محض الربط به ولا نخل في صقع تمام الكلام ولم يبق للعلم الذي هو المحمول معبر عنه
عليحدة وان غايره بحسب المفهوم بل المعبر عنه واحد بعبارات شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال
يشير فان شئت سم ذلك الواحد ذاتا بلا علم زائد فانه نفس العلم وعين النور والظهور قال ع كمال
الاخلاص نفي الصفات عنه وان شئت سمه علما ولكن بلا ذات غير ذاته فانه قائم بنفسه قال ع علم كله قدرة
كله اذ الحقيقة الواحدة يكون ذات درجات متفاوتة فالعلم قد يكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد يكون
جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد يكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا
ولا عرضا بل واجبا كعلم الواجب الوجود بذاته وبالجملة فحقيقة علمه انكشاف ذاته تعالى بذاته على ذاته
في الازل بحيث يستتبع انكشاف معلولاته على ذاته والى هذا يرجع منهج العرفاء الشامخين من كون
ذاته ملزوما لاسمائه وكون اسمائه ملزوما للاعيان الثابتة والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم
وبنائه على ما ذكره صدر المتالهين ان الوجود تعالى اسماءه وصفاته هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء ههنا
الفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض
زائدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كما في الماهيات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد
بها ما يشمل الماهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع
بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكر في
كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد جميع صفات الاشياء انما المراد بها ما يشمل الماهيات ويقابل
الوجود فان الصفة والذات في هذا الاصطلاح كالماهية والوجود **اقول** والمتكلمون ايضا يطلقون
الصفة النفسية ويعرفونها تارة بما ينبغي الذات بانتفائه كسوادية السواد وتارة بما يقع به التماثل
بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين ويعبر الحكيم عنها بصفة الجنس ثم قال وكذا المراد بالذات
ما يشمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كما يفرق في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى
الشيء الواحد كما خط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط وهذا كالفرق بين البسيط

في تحقيق معنى الصفة في عرف المتكلمين

والمركب من حيث الاعتبار فنقول ما من موجود من الاصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق لمحمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه بالحقيقة من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذا الاعتبار ليس مصداقها والمحكي عنها الا نفس هويته الوجودية ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهي طبايع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها اوفر اذ له بحسب كل درجة من الكمال آثار مخصوصة هي مبدئها الذاتية فيصدق عليه بمعنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية ذاته كان حكمه حكم الماهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستأنف فاذن لما كان ذاته تعالى مستجمع جميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته مبدأ كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة فله بحسب كل فضيلة يوجد في شيء آخر من مجعولاته محمول عقلي فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات موجود مع كل منها يصدق لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول العقلي هي الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدق شيء عنه وبعده كصفة الذات لكن بالعرض كذلك حكم ما يلزم الاسماء والصفات من النسب والتعلقات بمربوباتها ومظاهرها وهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث نفسها ولا الوجود صفة عارضة لها او قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة معلولة له بل هي ثابتة في الازل بالا جعل لو اقع للوجود الاحدي كما ان الماهية ثابتة بالجعل المتعلق بوجوده لا بماهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعول اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لا معنى لتابعيتها ان يكون للمتبوع وجود آخر وليست في ذاتها وجود بل انما في نفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل وهي وان لم يكن في الازل موجودة بوجودها الخاصة الا انها كلها موجودة بالوجود الواجبي بهذا القدر لم يلزم شيئية المعدوم كما زعمه المعتزلة اذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معلومة بعلم واحد هو العلم بالذات فهي مع كثرتها معلومة بعلم واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العلم والوجود هناك واحد فاذن ثبت علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجودها في الخارج التي هي صور عقلية يتبعها صور طبيعية يتبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها او لا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها بعلم واحد يعقلها

نور في كيفية نزول القضاء من الله تعالى

سابقا ولاحقا نور في كيفية نزول القضاء من عند الله وبروز الاحكام من مكامن الغيب الى مظاهر الشهادة اعلم انه تعالى قد عظم امر السماء وجعلها واسطة الارزاق وقبلة الدعوات ودفع الحاجات فقال وفي السماء رزقكم وما توعدون اذ جعلها منشأ الحركات الكلية وعلة الكائنات ومتولدات النبات والحيوان سيما نوع الانسان الفائق بنفسه الناطقة المفارقة كونها على سائر الاكوان وذلك لاجل انه جعلها ذوات نفوس ناطقة كاملة متشوقة الى لقاء الله تعالى عاشقة للملكوت الاعلى طائفة حول كعبة الجلال العلي لها ادراكات وارادات عقلية بنفوسها الكلية ولها ايضا ادراكات وارادات بنفوسها الجوانية الجزئية كما ان نفوسنا المدركة للكليات المريدة ارادة كلية من جهة العقل والمدركة للجزئيات المريدة ارادة ما من جهة قوة التخيل كل بحسب رتبة ومقام وكل منها يشتاق الى جوهر فهي مفارق هو مفيض وجودها ومكملها المقرب بقربها اليه تتشبها به في ادراكها لذلك الكمال الذي من شأنها التشبه به والخروج من القوة الى الفعل بسببه والتقرب الى المبدأ الاعلى بواسطته فان النفس بحسب الكمال العقلي بالقوة والامكان وشأنها ان يخرج من القوة الى الفعل ومن الامكان الى الوجود وهذا الخروج لا محالة بحركة والحركة لا يكون الا لنفس متعلق بمادة جسمانية لا ان المفارق عن الجسم المجردة عن المادة راسا لا حركة له فحركة السماء نفسانية تابعة لحركة جسمانية فلا بد فيها من ارادة كلية واخرى جزئية اما الاولى فلان اغراض الفلك ليست كاغراض الحيوان العنصري شهوية او غضبية او لاجل طلب غذاء او لدفع اذى او عدو اذ اجسامها ليست مخلوقة من العناصر المتضادة المتكونة من مادة ناقصة غير مستكملة بالصورة محتاجة الى التكميل والتعديل والتصور وليس لصورة جسمها ضد ولا لنفسها مرض فليس لها شهوة ولا غضب فاذن حركتها ليست لاجل غرض جسماني بل لاجل مقصد علوي في نيل كمال قدسي يكون من شأنها الوصول اليه ولا يمكن ذلك الا بالسعي والتوجه لنفوسها وابدانها لما علمت ان فعل النفس في حركتها لا يكون الا مع البدن فلا بد لاجرامها ان يتحرك ضربا من الحركة وحركة الاجسام منحصرة في ان يكون في اربع مقولات اما في الاين او في الكم او في الكيف او في الوضع لكن الفلك لا يمكن لها من الحركة الا الوضعية فقط لانه بالفعل بجميع ما يمكن له من المقدار في الاين والكيف الا الوضع بمعنى النسبة الى الغير فيطلب وضعا كليا يستعد به لذلك الكمال وينضم الى ادراكه الكلي ادراكات جزئية متقدم بعضها ومتأخرة بعضها فينبعث من ارادتها الكلية ادراكات جزئية فيتبعها اشواق جزئية توجب حركات جزئية يقع الوصول بها الى مرادات جزئية نسبتها الى الارادة الكلية الجزئية كنسبة المراد الكلي الى المراد الجزئي ولما علمت ان المراد الكلي للفلك التشبه بجوهر كامل عقلي بل الابتهاج بحضرة اياه لا تجرد تحصيل معنى التشبه فانه امر ذهني لا وجود له في الخارج وما لا وجود له لا يكون مقصودا حقيقيا فالمراد الكلي جوهر كامل عقلي والمراد الجزئي احد جزئياته وهو جوهر نفساني جزئي فما يتجدد للنفس الفلكية امثال وتتصل

بالكلية

كل منها الى العالم الأعلى وتتحد بالجوهر المفارق ويوجد بدله ونحن قد بينا في ساير كتبنا ان الطبيعة
كل جسم التي هي مبدء حركته وسكونه وساير صفاته الذاتية وافعاله الطبيعية امر متجدد سيال الذات فكذلك
طبيعة الفلك امر متجدد بذاتها وايضا قد بينا ان النفس الحيوانية في الفلك ينبعث في كل حين من عالم
الطبيعة الى عالم الملكوت العقلي وتحشر الى الملأ الأعلى ويوجد بدلها تارة الى الأبد من لدن العلام
وهكذا يتوارد الأمثال النفسانية وتتجدد الأشكال والأوضاع والطبايع والمواد الجسمانية في هذا العالم
في كل وقت فتنشأ الآخرة من الدنيا الى ان يرث الله ومن عليها والله خير الوارثين والخلق غافلون
عن ذلك لتشابه الأمثال كما قال تعالى افعيينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد ومن هيهنا يعلم
نصٌّ في اللوح والقلم قال تعالى ن والقلم وما يسطرون وقال اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم
علم الانسان ما لم يعلم وقال انه لقرآن كريم في لوح محفوظ لا يمسه الا المطهرون وقال يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب قال وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وفي الخبر ان اسرافيل ملك موكل باللوح ينظر فيه
وينتظر متى يؤمر ان ينفخ في الصور واللوح مجمع علوم الكواين وقيل اصله من ذهب دفتاه ياقوتتان
حمراوان عرض كل منهما من المشرق الى المغرب وطوله من العرش الى الثرى واما القلم فهو درة بيضاء الجوف
القصبة وفي الأثر اول ما خلق الله القلم قال له اكتب قال ما اكتب قال اكتب علمي في خلقي فجرى القلم بما هو كائن الى يوم
القيمة ويحكى عن رسول الله صلعم قال سبق العلم وجف القلم وتم القضاء بتحقيق الكتاب وتصديق الرسل بالسعادة
من الله والشقاوة من الله ومن كتاب الاعتقادات لابن بابويه القمي رضه ان اللوح والقلم هما ملكان فا
من طريق الرواية هكذا واما طريق الاعتبار والاستبصار فالبرهان العقلي يجوز جميع ما ذكره ولا يأبى
ويثبت ان يكون احدهما وهو القلم جوهرا عقليا بل العقل الكلي وهو العالم العقلي بجملته وثانيهما
اعني اللوح جوهرا نفسانيا بل النفس الكلية وهو العالم النفساني بجملته فاعتد في العرش والكرسي
قيل سئل محمد بن الحنفية رض عن الكرسي فقال هو فلك البروج فمن جعله فلك البروج جعل العرش فلك
الكل او فلك الأفلاك وذهب المشبهة الى ان العرش موضع التدبير والتقدير والكرسي موضع التجلي
والاداره وذكروا ان الله ينزل من العرش الى الكرسي فيتجلى للخلق ويقضي بينهم بالحق اقول ولعمري
انما قالوا ذلك وامثاله لآثار بلغتهم منقولة عن النبي صلعم في هذا الباب لو عرفوا حق معرفتها
لما ضلوا واضلوا وقال بعضهم ان العرش مظهر الرب كما ان الكعبة معلمه فدعا الله العباد الى مظهره بقلوبهم
والى معلمه بابدانهم ومنهم من قال ان الله متمكن على العرش وقدماه على الكرسي جل الباري عن صفات
المخلوقين ونعوت المحدثين وقال بعض ارباب القلوب العرش هو قلب العالم والانسان الكبير
والكرسي هو صدره وهذا اصح الأقوال واسدها واحسنها وذلك لان المراد من القلب المعنوي هو
مرتبة النفس المدبرة المدركة للكليات والقلب الصوري مظهرها وكذا المراد من الصدر المعنوي هو

مرتبة النفس الحيوانية المدركة للجزئيات وهذا الصدر الجسماني مظهرها ونسبة استواء النفس الانسانية
على قلبه بالتدبير الى استواء الرحمن على عرشه بالعناية والرحمة كنسبة القلب الى العرش الصوري وكذلك نسبة
تصرف النفس الحساسة الحيوانية في الصدر المحيط بجوهر الكبد ومكان الدم الطبيعي المنتشر في البدن
كله الى تصرف القوة الملكوتية بامر الله في الكرسي المحيط بجوهر السموات السبع بانوارها النافذة في
الكل كنسبة الصدر الجزئي الى الكرسي الجسماني وايضا نسبة العرش الى الكرسي كنسبة القلم الى اللوح فالقلم
واللوح جوهران بسيطان عقليان في عالم الأمر ولكن القلم ابسط واشرف واقوى عقلا وكذا العرش
والكرسي جوهران بسيطان جسمانيان من عالم الخلق لكن العرش ابسط وانور واقوى جوهرا والله اعلم بحقايق
اموره وخزاين ظهوره ومنازل شهوده ومجالي وجوده وقال الشيخ ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه
القمي رضوان الله عليه اعتقادنا في اللوح والقلم انهما ملكان كشف الله بهما محققا علمه واطلعهما
على علوم الغيبية وهو قريب مما ذكرناه من انهما واسطتان في افاضة العلوم من الله على خلقه وقال
الله قدره في الاعتقادات في الكرسي انه وعاء جميع الخلق والعرش والسموات والارض وكل شيء خلق الله
في الكرسي قال وفي خبر آخر قد سئل الصادق عن قول الله عز وجل وسع كرسيه السموات والأرض قال علمه
وقال في الاعتقادات العرش انه جملة جميع الخلق والعرش في وجه آخر هو العلم وسئل الصادق عليه السلم
عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء اياك
ان تفهم من قلم الله ولوحه ما تفهمه من قلم الانسان ولوحه الذين هما آلتان جماديتان بل هما لا يشبهان
لشيء كما ان ذات الله تعالى وصفاته لا يشبهان ذات الخلق وصفاتهم وان صدق عليهما مفهوم القلمية الغير
في تحديده كونه من قصب او حديد بل الناقش مطلقا ومفهوم اللوحية الغير المعتبر في تحديده كونه من خشب
او حديد او قرطاس بل المجرد كونه منقوشا فيه سواء كان النقش محسوسا او معقولا فالقلم الأعلى ملك
الهي قدسي واللوح المحفوظ ملك نفساني مجرد والكتابة تصوير الحقايق وافاضتها والمثال المناسب
لمراتب علمه تعالى اللايق بالتفهيم انما يتحقق ويعلم من النشأة الانسانية والفطرة الآدمية التي هي نسخة
العالم فكما ان للأفعال الانسانية من لدن صدورها منه وبروزها عنه من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها
اربع مراتب لكونها اولا في مكمن عقله الذي هو غيب غيوبه وفي غاية الخفاء كانها غير مشعور بها ثم تنزل
الى عين قلبه في مرتبة كونه نفسا عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال كلية وفي هذه
المرتبة يحصل للانسان التصورات الكلية وكبرياتها القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عنه الغرض
على الفعل والتعبير عن هذه المرتبة من الانسان بالقلب لاجل تقلبه وانتقاله من معلول الى معلول
كما هو شأن العلم النفساني اولا غيبا بتوجهه تارة الى العقل الصرف وتارة الى الحس ثم ينزل الى مخزن
خياله متشخصة جزئية وهو موطن تصور الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها الى

تلك الكبريات برأي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم يتحرك اعضاؤنا عند ارادة اظهاره فيظهر في
الخارج كذلك الحال فيما يحدث في العالم من الصور والاعراض فالاول بمثابة القلم والثانية بمثابة نقش اللوح
المحفوظ والثالثة بمثابة الصور في السماء والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان
النزول الاول لا يكون الا بارادة كلية والنزول الثاني بارادة جزئية ينضم الى الارادة الاولى الكلية
فينبعث بحسب ملك بمثلها ومناسبتها رأي جزئي فيلزم عزم ما ذا عيّنا الاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء و
الجوارح ويظهر الفعل فحركة الاعضاء بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ
كسلطان الروح الكلي في العرش فظهور قلبه الحقيقي الذي هو النفس الناطقة في القلب الصنوبري كما هو
النفس الكلية في فلك الشمس فهو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش منه بمنزلة
الدماغ منا والله بكل شيء محيط واعلم ان حقائق الاشياء كلها وصورها العلمية الاصلية موجودة
عند الله تعالى واجبة بوجوبه لذاته باقية ببقاء الله لا ببقاء انفسها وهي واحدة من حيث الوجود بحيث
لا كثرة في وجودها وان كانت كثيرة من حيث معانيها واعيانها التي هي صور اسماء الله وصفاته كما قال الله
سبحانه وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله تعالى لا تبديل لكلمات الله وقوله وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقوله وما من غائبة في السماء والارض الا في كتاب مبين وقوله وان كل لما
جميع لدينا محضرون وقوله ويمحو الله الباطل ويحق الحق بكلماته انه عليم بذات الصدور وقوله ام عندهم خزائن رحمة
ربك ام هم المصيطرون وقوله وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات
بيمينه ولا شك ان قبضته ويمينه مقدستان عن النقص والتوهم ومنزهتان وما قدروا الله حق قدره اي اليهود
ومن يحذو حذوهم او يجري مجراهم ممن لم يعقلوا ارتفاع ذاته عن عالم المقدار فانه فضل الروح عن عالم الاجسام
فشبهوه ونسبوه الى المثل والنظير والصاحبة والولد فقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح
ابن الله وايضا نسبوا اليه التعطيل في الافاضة والامساك عن الجود فقالت اليهود يد الله مغلولة غلت
ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء فيداه عز اسمه بل يداه يمينان
فايمنان بالجود والرحمة وقوله تعالى واشرقت الارض بنور ربها اي ارض الآخرة وهي الاعيان
الثابتة المنورة بنور الوجود الفائض عليها من ذات الله تعالى او المراد بها ذات النفس الكلية
المنورة بنور العقل الكلي المتحدة به لصيرورته اياه بحسب الاستكمال الذاتي ومن حيث التفصيل
نسبتها اليه نسبة القابل الى المقبول ونسبة ما بالقوة الى ما بالفعل ويحتمل ان يكون المراد بارض
الآخرة جملة النفوس الانسانية القابلة لفيضان النور العقلي الالهي على الانبياء وعقولها
الهيولانية او النفوس الانسانية الحيوانية الجنانية من الانسان القابلة للانوار الحسية
التي يتمثل فيها عند النفس الانسانية الاخروية والتشخص المثالية
تم ما خرج من المسودة وقد فقدت نسخة الاصل

هذا

الفقه وصنفها زبدة

العلماء الراسخين ونخبة فقهاء العاملين

دوحة شجرة العلم وثمرة الحكم استادنا وشيخنا التقي

الشيخ محمد تقي ابن حجة الاسلام والمسلمين

شيخ الحكماء والمجتهدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين وبعد فيقول العبد الفقير الى الله الغني محمد تقي بن محمد باقر بن محمد تقي هذه رسالة مبسوطة في مسئلة الاحتياط وعبادة الجاهل كتبتها اجابة لمسؤول بعض الاخوان والله المستعان فائدة اختلف اصحابنا في انه هل يجوز للمكلف ترك الاجتهاد والتقليد جميعا والعمل بالاحتياط وانه يصح عبادته اولا على اقوال ثالثها التفصيل بين ما لو علم بعدم كونه متمكنا من تشخيص المتيقن الواقعي حتى بعد الفحص وبين ما لو لم يعلم ذلك فيجوز الاحتياط في الاول دون الثاني رابعها القول بجواز ذلك اذا كان من المقامات التي علم رجحانها نوعا كالصلوة الثانية والاذكار والدعوات والزيارات ونحوها دون ما عداها مما لم يثبت رجحانها نوعا احتج القائل بعدم جواز الاحتياط قبل الفحص بوجوه الاول ما دل من الكتاب والسنة على وجوب التعليم والتعلم ووجوب معرفة الاحكام الشرعية ويمكن تقرير الاستدلال المزبور من وجهين احدهما ان الامر بوجوب ذلك يقتضي النهي عن العبادة قبل المعرفة والنهي في العبادة يقتضي الحرمة والفساد والاتيان بالعبادة الفاسدة محرمة من حيث البدعة او التشريع والوجه في ذلك ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص اما مطلقا او في خصوص المقام الذي يكون من قبيل الضدين الذين لا ثالث لهما نظير الحركة والسكون فان الامر باحدهما يدل على النهي عن الاخر كما ان الحكم باباحة احدهما ولذا صرح الفقهاء بان الامر باستبراء الجارية قبل البيع يدل على النهي عن البيع قبل الاستبراء فلا تغفل كما ان الحكم باباحة احدهما يدل على عدم تعلق الامر بالاخر في هذا الحال وثانيهما ان الاوامر القاضية بوجوب تحصيل العلم يقتضي عدم تعلق الامر بالعبادة لان حملها على الوجوب النفسي غير ممكن بعد ملاحظة مخالفته لفهم العرف والاجماع المنقول فلا بد من حملها على الوجوب الغيري المقدمي الشرعي ولا ريب ان وجوب المقدمة الشرعية يقتضي تعلق عدم الامر بذيها بعد حصول تلك المقدمة واما على الوجوب الشرطي ولا ريب في ان انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط ويمكن الايراد على كل منهما اما على التقرير الاول فمن وجوه الاول ان المتنافي من الاوامر المزبورة انما هو كون تحصيل العلم بالاحكام من الواجبات النفسية ولا ريب في ان مجرد ذلك يقتضي

في انه هل يجوز ترك الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط

النهي عن العمل قبله وبطلانه غاية الامر يدل على كون المكلف عاصيا اذا ترك تحصيله عمدا ضرورة ان الامر باحد الواجبين لا يقتضي النهي عن الاخر المتبادر من الامر عند الاطلاق ثانيها ما ذكره بعض الافاضل من ان الاوامر المزبورة ارشادية وناظرة الى الطريقة المستقرة عند العقلاء من وجوب تحصيل الاحكام بالعلم ولا ريب في دلالتها على حرمة الاحتياط على سبيل التعبد فما العقلاء انما يحكمون بتحقق الامتثال بمجرد العمل بمقتضى الاحتياط فلا دلالة في تلك الاوامر على ما وراء ذلك ضرورة سقوط التكليف بالمقدمة عند حصول ذيها وليس ذلك عند العقلاء من قبيل الوجوب الشرطي حتى يكون الاخلال به باعثا لفساد العبادة المزبورة بل هو واجب غيري محض الا ان يقال ان الاوامر المزبورة ظاهرة في التعبد فانه المنساق منها عرفا بل هو مقتضى الاصل في الامر عند الاطلاق الثالث ما ذكره بعضهم من ان تلك الادلة انما تدل على وجوب تحصيل العلم بالامتثال فمقتضاها جواز الاكتفاء بالاحتياط بعد ملاحظة كونه مما يتحقق الامتثال اليقيني فالدليل على عكس المطلوب وفيه ما لا يخفى ضرورة ان المنساق منها انما هو وجوب تحصيل العلم بالاحكام الشرعية لا العلم بالامتثال وبينهما بون بعيد الرابع ان نحمل الاوامر المزبورة على وجوب تحصيل العلم الواقعي غير ممكن لان حصوله نادر فالحمل المزبور مستلزم لتخصيص الاكثر وهو لو جاز فيه من البعد ما لا يخفى ولانه مخالف لمقتضى فهم الاصحاب فلا بد من حملها على ما يعم العلم العرفي اعني الظن الحاصل من الطرق المخصوصة الشرعية او العقلائية الثابت اعتبارها بقاعدة الملازمة بل يمكن اندراجها في موضوع العلم حقيقة بعد ملاحظة حصول القطع بثبوت حجيتها في الشريعة فلفظ العلم في تلك الاخبار شامل لما يعم العلم الشرعي ومن البين ان الاحتياط ايضا علم شرعي لقضاء الاخبار وبناء العقلاء على مشروعيته وجواز الاكتفاء به في مقام الاطاعة والامتثال ويرد عليه اولا بالمنع من استقرار طريقة العقلاء على ذلك في حال التمكن من الامتثال التفصيلي والاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق ولا نسلم كون تكرار العمل اوثق من الامتثال التفصيلي بل هو اوثق من ذلك ولذا صرح جماعة بان العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط نظرا الى قيام احتمال حرمته من حيث التشريع ودعوى ان الاحتياط رافع للتشريع في المقام كما ترى ضرورة ان الاحتياط عبارة عن الاخذ بالمتيقن فلا يتحقق موضوعه في مثل المقام الذي يحصل الشك في شرطية العلم في صحة العبادة وعدمه وثانيا بان الادلة الامرة بالاحتياط ظاهرة في الوجوب ولا ريب في عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام اجماعا واذا ارتفع الوجوب فلا يبقى شيء من الندب والجواز لان الجنس ينتفي بانتفاء الفصل فلا يمكن التمسك بها لمشروعية الاحتياط في المقام وفيه انه بعد ملاحظة تعذر حملها على الوجوب فلا بد من حملها على مطلق الطلب والاستحباب لانه اقرب

الا الوجوب من غيره فلا يمكن طرحها ج الخامس ان ما ذكر من ان تحصيل العلم والاحتياط
من قبيل الضدين الذين لا ثالث لهما غير مستقيم لان تركهما جميعا ممكن وقد تقرر ان الامر بالشيء
لا يقتضي النهي عن ضده الخاص السادس انا لا نسلم كون العبادة ضدا للتعليم اذ ربما يكون متمكنا
من تحصيل العلم في حال العبادة فالامر به لا يقتضي النهي عنها واما على التقرير الثاني فالمنع
من كون الشيء قاضيا بانتفاء الامر بضده اذ لا دلالة فيه على ذلك بشيء من الدلالات
الثلث ومجرد تحقق المنافاة بينها لا يقضي بذلك بل يمكن ارتفاع المنافاة المزبورة بقاعدة
الترتب فتم الوجه الثاني ان مراعاة الاحتياط وتكرير العمل في حال التمكن من الامتثال اليقيني
تدين بما لا يعلم وعمل بغير العلم وهو محرم بالادلة الاربعة الوجه الثالث ان الدليل القاطع
قاطع على حجية الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة فيكون العمل بمقتضاها واجبا نفسيا او
بما اجتمع فيه من الوجوب النفسي والغيري ومقتضى ذلك عدم جواز الاكتفاء بغيرها في مقام الامتثال
فلا يجوز العمل بمقتضى الاحتياط لانه عصيان للامر المتعلق بالعمل بتلك الطرق وتوضيح ذلك ان
نصب الطريق الغير العلمي لا بد وان يكون لمصلحة موجودة في تلك الطرق والا لما وجب على
المكلف العمل بمقتضاها عند حصول الاجمالي بمخالفة جملة منها للواقع فالعمل بالاحتياط و
ترك العمل بالطريق مستلزم لتفويت تلك المصلحة الباعثة لجعلها والادلة قاضية بوجوب
العمل بمقتضاها تعيينا فلا يجوز للمكلف مخالفتها وبالجملة فالتكليف الشرعي انما تعلق بالاتيان
بالواقع المستفاد من تلك الطرق لا مطلقا فمجرد الاتيان بالعبادة الواقعية من طريق الاحتياط
ليس مستلزما لحصول الامتثال الشرعي وقد يورد عليه تارة بان نصب الطريق الشرعي انما
كان لمصلحة الوصول الى الواقع ولا نسلم كونه مطلوبا في نفسه بل انها مقدمة لذلك فيسقط
التكليف المتعلق بالعمل بمقتضاها بعد حصول العلم بتحقق الامتثال والاتيان بما تعلق الامر
بالاتيان به واقعا ولا يجب عليه الاعادة بعد ذلك اذ لا معنى للامتثال عقيب الامتثال و
تارة بان غاية ما يستفاد من تلك الطرق انما هو وجوب الاتيان بالمكلف به في الجملة ولا دلالة
فيها على الاتيان الوجوب بها في حال العلم فالعمل بالاحتياط ايضا مما يتحقق معه التكليف المتعلق
بالعمل بتلك الطرق اذ لا منافاة بين حكم الشارع بوجوب العمل بمقتضى الظنون الخاصة وحكمه
بجواز الاحتياط وعلى تقدير المنافاة فنقول بان ذلك من قبيل الضد الخاص الذي لا دلالة
في ذلك الامر على النهي عنه وبالجملة فالادلة القاضية بحجية الطريق انما يدل على وجوب العمل
بمدلولها ولو من طريق الاحتياط ولا دلالة فيها على وجوب الامتثال التفصيلي واخرى بان
ما ذكر من ان الواقع مطلوب باخذ من الطريق مما لا وجه له بعد ملاحظة كونه مستلزما

للتصويب

للتصويب لان الطرق تختلف باختلاف انظار المجتهد فما ذكر مستلزم لاختلاف الحكم الواقعي
والجواب انا لا نقول بكون المطلوب الواقع معينا بالطريق بل نقول بان كون المكلف عالما
بالواقع شرط في صحة العمل الصادر منه فلا تصويب الوجه الرابع ان الجزم معتبر في موضوع
النية فلا يتحقق الا مع حصوله وهو غير متحقق في ذلك المقام فينتفي بانتفائه وتفسد العبادة
من جهة الاخلال بها وتوضيح ذلك ان العبادة لا يبعثها من نية التقرب المتوقفة على العلم
بامر الشارع تفصيلا او اجمالا كما في كل من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة وما ذكره من
ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الامر به بل هو لاجل كونه انقيادا للشارع والعبد
معه في حكم المطيع بل لا يسمى ذلك ثوابا وقد يورد عليه بوجوه احدها المنع من كون الجزم
معتبرا في موضوع النية بل نقول ان الاخلاص يتحقق بمجرد فعل العبادة مبنيا على القربة وقد يجاب
عنه بان المكلف المزبور انما يعلم اجمالا بتعين مطلوبية واحد من ذلك الفردين والافراد
شرعا فكيف يتقرب بكل واحد منهما ودعوى ان المكلف المزبور انما يتقرب بالعبادة المعينة
الواقعية المرددة بينهما في الظ ولا يقصد القربة في كل واحد منهما مدفوعة بان هذا الترديد
يمنع من حصول موضوع التقرب والاخلاص لان انصراف القربة الى احدهما دون الاخر ترجيح
غير مرجح وهو قبيح سيما بناء على القول بجوعه الى الترجيح بلا مرجح الذي اتفقت العقلاء على
امتناعه الان فلتزم بكفاية التعيين الواقعي في مقام الترجيح نظرا الى ان مجرد حصول الجزم
بمطلوبية واحد منهما كاف في امكان قصد التقرب بذلك الامر المعين واقعا وان قلت
كيف يقصد القربة بذلك مع عدم العلم بكونه مقربا للتردد بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي
الغير المقرب قلت يكفي في قصد القربة قصد التخلص من العقاب فانها احدى الغايات المتكررة
في العبادات بل انه يكفي في قصد القربة الاتيان بما علم من الشارع الالزام به واداء تركه الى
استحقاق العقاب لاجل التخلص من العقاب فان هذا المقدار كاف في نية القربة المعتبرة في
العبادات حتى لو علم باجزائها تفصيلا نعم قد يقال ان العبادات لما كانت من الامور
التوقيفية فلا بد من قصد التقرب بها من ثبوت التوقيف الشرعي الذي هو غير حاصل
في المقام بل نقول ان المكلف المزبور يعلم بعدم شيء من الفردين فيعلم ان الاتيان باحدهما
بقصد القربة وادخاله في الدين محرم من حيث التشريع والاتيان باحدهما بقصد القربة
وقد تقرر انه اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة كان اللازم على المكلف الفحص مع التمكن
منه ويورد عليه بان الاتيان باحدهما بقصد التوصل الى المط الواقعي ليس تشريعا ولعل
هذا هو السر فيما ذكروه من ان الاحتياط رافع للتشريع ثانيها النقض بما اذا لم يتمكن من

نقول

الفحص المفيد للقطع فانه لو كان مجرد التردد المذكور مانعا من حصول القربة والاخلاص هنالك لكان مانعا من حصوله هنا ويلزم منه رجحان الاحتياط في المقام مع خلوه عن قصد القربة وهذا يستلزم خروجه عن كونه عبادة وهو مخالف للاجماع ويلزم من ذلك ايضا عدم امكان قصد التقرب بالامور الثابت رجحانها بقاعدة التسامح الا ان يقال ان الاحتياط في صورة العجز عن الامتثال التفصيلي مما قام الدليل الشرعي على مطلوبيته فيمكن قصد التقرب بها ثالثها ان العقل مستقل بحسن هذا الاتيان فيثبت بحكم الملازمة تعلق الامر به شرعا ويورد عليه اولا بالمنع من استقلال العقل بحسن ذلك مطلقا وانما القدر الثابت من ذلك هو صورة عدم تمكنه من الامتثال التفصيلي وثانيا بما ذكره بعض المحققين من ان الامر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كامره بالانقياد الحقيقي والاطاعة الواقعية في معلوم التكليف ارشادي محض لا يترتب على مخالفته وموافقته ازيد مما يترتب على نفس وجود المامور به او عدمه كما هو شان الاوامر الارشادية فلا اطاعة لهذا الامر الارشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة كما ان اطاعة الاوامر المحققة لم تصر عبادة بسبب الامر الوارد بها في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول رابعها ان مقتضى ما مر من كون الجزم مانعا من حصول النية يقتضي القول باشتراط الجزم بالصيغة في صحة المعاملات ايضا وهو بعيد جدا والتفرقة بينهما باشتراط القربة في العبادة فلا يحصل الا مع الجزم بخلاف المعاملات فان قصد الانشاء فيها يتحقق مع الجزم ضعيفة خامسها النقض بالجاهل المقصر في المواضع الاربعة اعني القصر والاتمام والجهر والاخفات فانهم صرحوا بصحة ذلك وقد دل النص عليها فلو كان مجرد التردد مانعا من حصول التقرب في مسئلتنا هذه لكان مانعا من حصوله في المواضع الاربعة ايضا ومقتضاه الحكم ببطلانها والتفرقة بين الجاهلين المزبورين ضعيفة سادسها ان المكلف المذكور ربما يكون غافلا عن وجوب تحصيل العلم والمعرفة بالاحكام الشرعية عند الاحتياط في تلك المقام ولا اشكال في تمكنه من قصد القربة ح فالدليل المذكور اخص من المدعى الوجه الخامس ان تحصيل العلم والمعرفة بالاحكام الشرعية من الواجبات النفسية الثابتة على المكلف فلا يسقط التكليف المتعلق به عن المكلف المزبور بمجرد الاحتياط المزبور اذ التكليف به ليس تابعا للتكليف بالحكم الواقعي حتى يسقط بمجرد الاتيان به ولو سلمنا كون الامر به تابعا للامر المتعلق بالحكم الشرعي فلا نسلم انحصار المصلحة الباعثة لتعلق الامر بتحصيل العلم في الايصال الى ذلك الواقع مع ان ظاهر الاوامر هو ثبوت المصلحة فيه لنفسه والحاصل انه مما اجتمعت فيه جهتان احديهما نفسية والاخرى غيرية وبالجملة فلا يجوز له ترك الاجتهاد

والتقليد جميعا

والتقليد جميعا والعمل بالاحتياط نعم هذا الوجه انما يقضي بكون التارك لتحصيل العلم عاصيا ولا يقضي بفساد العمل الذي اتى المكلف به بطريق الاحتياط والذي يستدل به للقول بكونه واجبا نفسيا امور منها انه المتبادر من الامر عند الاطلاق ومنها ان مقتضى الاصل عدم كونه واجبا غيريا ويورد عليه انه معارض باصالة عدم كونه واجبا نفسيا وفيه انهما يتساقطان فيرجع في المقام الى استصحاب بقاء التكليف المتعلق بتلك فان مقتضى الاصل والاستصحاب عدم سقوطه بمجرد الاحتياط المذكور ومنها انه لا اشكال نصا وفتوى في صحة صلوة الجاهل المقصر في المواضع الاربعة اعني الجهر والاخفات والقصر والاتمام مع انه لا اشكال في وجوب تحصيل العلم عليه في هذه المواضع لا يخرج عن كونه مقصرا وذلك لا يستقيم الا مع البناء على القول بالوجوب النفسي والجواب ان الدليل المزبور على فرض تماميته اخص من المدعى نعم لو قلنا بان عبادة الجاهل المقصر صحيحة اذا كانت مطابقة للواقع مط فلا بد من القول بعدم الوجوب النفسي وهو غير ثابت ومنها ان الاجماعات والنصوص ناصية باشتراط العلم في التكليف ومقتضاه انتفاء التكليف قبل حصول العلم للعمل فلو كان العلم مقدمة للعمل للزم منه القول بعدم وجوب العلم مط ضرورة عدم وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها فلا بد من القول بكونه واجبا نفسيا وفيه ما لا يخفى اذ العلم الاجمالي بالتكليف حاصل في المقام واشباهه وهو كاف في الحكم بثبوت التكليف الواقعي على المكلف مع ان ما ذكر يستلزم الدور فيكون باطلا الوجه السادس ما تمسك به بعضهم من ان نية الوجه معتبرة في صحة العبادة وهو لا يحصل الا بعد الفحص وتشخيص الواجب من غيره فلا يصح قبله اقصى الامر الشك في اعتبارها فيجري فيه اصالة الاشتغال اذ لم يقم دليل معتبر من شرع او عرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها فمقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على القول باجراء البرائة في الشك في الشرطية لان هذا الشرط ليس على حد الشروط الماخوذة في المامور به الواقعة في حيز الامر حتى اذا شك في تعلق الامر به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن المكلف بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المامور به ومن المعلوم ان مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط واتيان المامور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة وبالجملة فحكم الشك في تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في ان امر المولى يتعلق بنفس الفعل لا بشرط او به بشرط كذا لكن الانصاف ان الشك في تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها وعدم الاتيان بالمامور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع قطعا وان لم يعرفه تفصيلا وتفصيل ذلك في التنبيه الوجه السابع قاعدة الاشتغال واستصحاب

بقاء التكليف فان الظاهر بابها في المقام بعد حصول الشك في اشتراط العلم في صحة العبادة والتمسك باصالة البراءة في المقام في غير محله بعد ملاحظة قيام الادلة القطعية على وجوب الفحص احتج القائل بجواز الاحتياط بامور احدها اطلاقات العبادات فان مقتضاها هو كون الاتيان بها باعثا لحصول الامتثال سواء اتى المكلف بها من طريق الاحتياط او من طريق الامتثال التفصيلي وقد تقرر ان الامر يقتضي الاجزاء ولا امتثال عقيب الامتثال ومجرد احتمال شرطية العلم التفصيلي في صحة العبادة لا يمنع من الرجوع الى الاطلاقات المزبورة لان مقتضى الاصل عدمه ودعوى وجوب الرجوع في المقام الى قاعدة الاشتغال العقلي واستصحاب بقاء التكليف الشرعي كما ترى تحصيل العلم واجب وقد يورد على ذلك اولا بان تحصيل العلم واجب بالنصوص وهذا الوجوب مردد بين الشرطي والغيري المحض والنفسي ولا يمكن اثبات شيء من هذه الاحتمالات بالاصل لانه معارض بمثله وهذا العلم الاجمالي قاض بوجوب الاحتياط وهو انما يحصل بالامتثال التفصيلي المعلوم في خال العمل ولا يحصل بمجرد الاتيان بمقتضى الاحتياط فيكون الاطلاقات المزبورة بمنزلة العام المخصص بالمجمل وهو ليس بحجة الا ان يقال انا لا نسلم وجوب الموافقة القطعية وانما القدر المسلم في المقام هو حرمة المخالفة القطعية وهو مما لا يقضي بوجوب الامتثال العلمي التفصيلي في هذا المقام بخصوصه وعدم جواز الاكتفاء بالاحتياط او يقال ان غاية ما يقتضيه الايراد المزبور هو عدم جواز ترك تحصيل العلم ولا يقضي بفساد العمل الواقع بطريق الاحتياط عند ترك تحصيل العلم او يقال ان احتمال الوجوب النفسي باطل كما مر بيانه والنسبة بين الوجوب الغيري والشرطي من قبيل الاقل والاكثر فيقتصر على الاقل ويندفع احتمال الشرطية بالاصل المقرر وثانيا بان اطلاقات العبادات مجملة بعد ملاحظة اجمال ماهياتها بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيها وكونها موضوعة بازاء المعنى الصحيح المستجمع للاجزاء والشرائط فلا يمكن التمسك بها في اثبات عدم شرطية العلم التفصيلي في صحة العبادة ويورد عليه الايراد المزبور اخص من المدعى اذ من البين ان كثيرا من اطلاقات العبادات غير مجملة وان مجرد ماهياتها لا يقدح في جواز التمسك بها في المقام لانا نعلم يقينا بعدم كون العلم التفصيلي ماخوذا في موضوع تلك الماهيات فاحتمال كونه شرطا شرعيا في صحتها مما يمكن دفعه بالاصل المقرر وثالثا بان نية القربة شرط في صحة العبادة مردد في مطلوبية بعض افرادها ومن البين ان الاطلاقات المزبورة انما تقضي بطلوبية العبادة فلا يجوز التمسك بالاطلاقات المزبورة في المقام لان الشك في القربة يستلزم الشك في تحقق موضوع العبادة فالاصل

عدم

عدم تحققها في المقام وفيه ان مقتضى اطلاقات السنة هو جواز الاكتفاء بما يسمى نية وهي مما لا اشكال في تحققها في ضمن الاحتياط كما انها تتحقق في ضمن الامتثال التفصيلي وثانيها ان تحصيل العلم التفصيلي والعمل بالاحتياط مقدمة لحصول الامتثال اليقيني فما دل على وجوب تحصيل اليقين بالامتثال يقضي بمطلوبية كل منهما لان مقدمة الواجب واجبة بالامر الاصلي الشرعي لانها مستفادة من الخطاب الشرعي اصالة والامر المتعلق بذيها شامل لها بالدلالة التضمنية او الالتزامية العرفية فيكون وجوبها عليه من قبيل الوجوب التخييري فيسقط التكليف المزبور بالاحتياط كما انه يسقط بالامتثال اليقيني التفصيلي والدليل على وجوب الامتثال العلمي النصوص الواردة في الكتاب والسنة القاضية بوجوب الاطاعة فانها لا تتحقق الا بذلك ومقتضاها حصول الاطاعة باي نحو حصل ويورد عليه بوجهين احدهما بان ثبوت كون الاحتياط مقدمة شرعية لذلك يتوقف على كونه عبادة ضرورة ان غير العبادة مما لا يحصل به امتثال الامر المتعلق بالعبادة وكونه عبادة يتوقف على تعلق الامر به ولا ريب في ان شمول الامر المتعلق بذي المقدمة للاحتياط يتوقف على كونه عبادة ومقدمة شرعية لذلك وهذا دور ظاهر الا ان يقال ان الامر لا يتوقف على ثبوت كونه كالطهارة الثلث وغيرها المامور بها عبادة بل العبادة مما يتحقق موضوعها بنفس الامر كما ان الصحة ايضا مما يمكن اثباته بالامر مع ان الامر لا يتعلق الا بالصحيح مع ان الدور المزبور جار بالنسبة الى المقدمات الخارجية كالطهارات الثلث وغيرها ايضا فلا ان الدور المزبور جار بالنسبة الى سائر الاوامر المتعلقة بالعبادات نعم يمكن الفرق بين المقامين بان الاوامر وان كانت متعلقة بخصوص الصحيح سيما بناء على مذهب الصحيحي الا انها لما كانت واردة في حيز بيان كيفية المكلف به جاز اثبات الصحة بتلك الاوامر بخلاف الامر المتعلق بالامتثال فانه ليس واردا في حيز بيان ان المقدمة العلمية صحيحة الا ان يقال ان اطلاق الامر المزبور قاض بمطلوبية المقدمة العلمية مط وتعلق الطلب الشرعي بها دليل على صحتها والثاني ما ذكره بعضهم وهو انا لا نسلم شمول ما دل على وجوب الاطاعة للاحتياط الا في صورة عدم التمكن من الامتثال التفصيلي والا لزم القول بشموله للوضوء من ماء انية او اكثر مثلا بمجرد حصول العلم الاجمالي بوجود الماء المطلق في واحد منها حتى مع التمكن من الماء المطلق المعلوم تفصيلا مع انه لا اشكال في خروج مثله عن الادلة القاضية بوجوب امتثال الامر المتعلق بالوضوء وثالثها الاوامر الواردة في مشروعية الاحتياط القاضية بمطلوبيته شرعا فان مقتضاها هو جواز الاحتياط مط فالاصل عدم جواز تقييدها بصورة العجز عن الامتثال التفصيلي ويورد عليه بالمنع من تحقق موضوع الاحتياط في هذا المقام اما على القول بكونه عبادة

عن الاخذ بالاوثق فقط لان الامتثال التفصيلى اوثق من ذلك واما على القول بكون
عبارة عن الاخذ بالمتيقن فلعدم كون المقام منه بعد ملاحظة قيام احتمال كون العلم التفصيلى
شرطا شرعيا فى صحة العبادة عند التمكن من تحصيله بل قد يقال بان اطلاق لفظ الاحتياط
مثل ذلك نادر فلا ينصرف الاطلاقات اليه واحتج القائل بعدم جواز الاحتياط فى الصورة
التى لم يعلم المكلف بعدم تمكنه من تشخيص المتيقن الواقع وبجوازه فى صورة علمه بعدم تمكنه من تشخيص
المتيقن الواقع تفصيلا اما على عدم جوازه فى الصورة الاولى فبما مر من الادلة القاضية بالمنع
من الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلى واما على جوازه فى الصورة الثانية فبما دل من
العقل والنقل على مشروعية الاحتياط ومطلوبيته فى الشريعة وبظهور قيام الاجماع عليه
فان طريقة العلماء مستقرة على العمل بمقتضاه وبالاجماع المنقول فى كلام بعض الفحول وبقوله
تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وقوله والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم
وجلة انهم الى ربهم راجعون والانصاف انه ان قلنا بكفاية احتمال المطلوبية فى صحة العبادة فيما
لا يعلم المطلوبية ولو اجمالا فهو والا فيما ذكر من اوامر الاحتياط لا يجدى فى صحتها لان موضوع
التقوى والاحتياط الذى يتوقف عليه هذه الاوامر لا يتحقق الا بعد الاتيان بمحل العبادة
على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر فى العبادة حتى نية التقرب الا لم يكن احتياطا فلا يجوز ان
يكون تلك الاوامر منشأ للقربة المنوية فيه الا ان يقال بعد النقض بورود هذا الايراد
فى الاوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة حيث ان قصد القربة مما
يعتبر فى موضوع العبادة شطرا او شرطا والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الامر الوارد فيها
ان المراد من الاحتياط والاتقاء فى هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات
عدا نية القربة فمعنى الاحتياط بالصلوة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر
الاحتياط يتعلق بهذا الفعل وح فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر ومن هنا
يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وان لم يعلم المقلد كون ذلك الفعل مما شك فى كونها عبادة
ولم يات به بداعى احتمال المطلوبية ولو اريد بالاحتياط فى هذه الاوامر معناه الحقيقى وهو
اتيان الفعل لداعى احتمال المطلوبية لم يجز للمجتهد ان يفتى باستحبابه الا مع التقييد باتيانه
بداعى الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة اهل الفتوى على خلافه
فعلم ان المقصود اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعى فان قلت ان مقتضى ما مر من
ان الامر بوجوب التعلم يقتضى النهى عن العمل قبل العلم انما هو عدم جواز العمل بمقتضى الاحتياط
فى هذا المقام ايضا بعد ملاحظة كون المفروض هو كونه جاهلا بالحكم الشرعى قلت ما ذكرناه

لان اوامر التعلم ظاهرة فيما يعم العلم الشرعى الذى هو عبارة عن الطريق المعتبر ولا ريب فى ان
الاحتياط ايضا طريق موصل الى الواقع فيجوز الاكتفاء به فى هذا المقام فان قلت ان مقتضى
ما مر من عدم جواز الاحتياط مع احتمال التمكن من تحصيل اليقين هو عدم جواز العمل بالاحتياط
على المجتهد الا نادرا فان مثل هذا القطع لا يكاد يحصل له الا نادرا قلت لا باس فى التزام مقام
هذا القطع لان ادلة الاحتياط شاملة بالنسبة اليه ثم انه ربما يقال ان مقتضى ما قرروه
من مشروعية الاحتياط فى مقام الشبهة الوجوبية والتحريمية هو انه يجوز للعامى العمل
بمقتضى الاحتياط فى القطعيات اذا لم يكن للعامى علم بالقطعيتها بل مقتضاه هو جواز الاحتياط
للعامى فى الضروريات الغير المعلومة عنده ونوقش عليه بان الاحتياط غير جائز فى القطعيات
والضروريات فيرجع العامى الى المجتهد فى تشخيص موارد الاحتياط ويرد عليها ان مجرد قيام
احتمال الوجوب او التحريم عند المكلف كاف فى شمول ادلة الاحتياط بالنسبة اليه ومجرد كونه
قطعيا عند المجتهد لا يمنع من جواز الاحتياط من الجاهل مع ان الدليل العقلى القاضى بوجوب
الاحتياط فى مقام الشبهة غير قابل للتخصيص كما هو المقرر فى سائر القواعد العقلية ثم انه
لو تعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجباته ومندوباته لكن يتعلق الجهل بموانعه ومفسداته
والظاهر انه لا اشكال ح فى الصحة بعد تركه جميع ما يحتمل كونه مانعا لقطعه ح باداء
مطلوب الشارع وعدم تعين المانع فى نظره تفصيلا لا يمنع من الصحة وكذا لو تبين عنده اجزاء
العبادة تفصيلا وتميز له من غيرها لكن لا يتميز عنده الواجب من الاجزاء عن غيرها فلا اشكال
ايضا فى الصحة بناء على المختار من عدم اشتراط نية الوجه فى صحة العبادة بقى الكلام فى
كيفية نية الاحتياط وهى يتصور على وجوه ثلاثة احدها ان يقصد القربة بواحد مطلوب
معين فى الواقع وهذا باطل اذ يعتبر فى النية ان تكون مقارنة للعمل وهذا فى الحقيقة ليس
قاصدا للقربة فى شىء منهما ثانيها ان ياتى بكل من ذلك الفردين او الافراد برجاء المطلوبية
والوصول الى الواقع وهذا صحيح ثالثها ان ياتى بكل من ذلك الفردين او الافراد مع الجزم بمطلوبية
الجميع فى ظاهر الشريعة من جهة دلالة اوامر الاحتياط عليها وهذا ايضا فائدة اختلف اصحابنا
ره فى صحة عبادة الجاهل التارك للاجتهاد والتقليد والاحتياط جميعا وعدمها على اقوال
تفصيل الكلام ان الجاهل اما ان يكون جاهلا مقصرا فى تحصيل العلم او فى اداء المامور به بطريق
الاحتياط اللازم مراعاته عليه عند تعذر العلم واما ان يكون جاهلا اصلا او قاصرا على التقديرين
فاما ان يكون جاهلا بالحكم او بموضوعه وعلى التقادير فاما ان ياتى بالعمل على وفق الواقع هو
الحقيقى والجعلى الذى المستفاد من الاجتهاد او التقليد من جهة الموافقة الاتفاقية او لا

صح

الاحتياط اولا يأتي به على ما هو الواقع وما يدعي فيه الاحتياط الآن يكون في الحقيقة
مؤديا للاحتياط او يكون الاحتياط فيه من جهة جهله بالحال مع تمكنه من استعلام الحكم
من العلم وعلى كل حال فاما ان يلحظ ذلك في العبادات او في المعاملات من العقود و
الايقاعات وغيرها والمراد بالعبادة ما يشترط فيه قصد القربة وبالمعاملة ما لا يشترط
فيه ذلك فصور المسئلة على اقسام الاول ان يكون جاهلا مقصرا وكان ما اتى به من العمل
مخالفا للواقع وفيه وجهان او قولان اقواهما البطلان لقاعدة الاشتغال واستصحاب
بقاء التكليف لانه لا اشكال في كون المطلوب منه حال التقصير هو العبادة الصحيحة المستجمعة
للاجزاء والشرائط وفقد الموانع فهو غير آت بالمأمور به على وجهه فيجب عليه الاعادة حذرا من
وقوعه في العصيان وترك الامتثال وقد اطبقت الادلة الاربعة على وجوب اطاعة الشارع و
حرمة مخالفته ويحتمل ضعيفا القول بالصحة ويستدل بوجوه الاول الاخبار الواردة في معذورية
الجاهل والدالة او المشتملة على انه لا شيء عليه كالنبوي المروي بعدة طرق رفع عن امتي ما
لا يعلمون بناء على كون المرفوع فيه هو جميع الآثار فلا يجب عليه الاعادة بعد ذلك وقوله
ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه فان قوله ع فلا شيء عليه فان قوله ع من قبيل النكرة
المنفية فيفيد العموم اما وضعا او بمعونة قاعدة الحكمة والسريان او من جهة عدم جواز تأخير
البيان عن وقت الحاجة ومقتضاه عدم وجوب الاعادة على الجاهل مط فيعم المقصر ايضا وبالجملة
فالقدر المتيقن من ثبوت الاجزاء والشرائط المقررة للعبادة انما هو اختصاصها بالنسبة الى
العالم بها لانه الذي يقتضيه الاخبار المزبورة فلا يعم التكليف بها بالنسبة الى الجاهل بتلك
الامور مقصرا كان ام قاصرا وبالجملة فالذي يستفاد من هذه الاخبار هو عدم كون الجاهل
مكلفا بشيء من التكاليف الشرعية وعدم ترتب شيء من الآثار عليه مط ويمكن الجواب عنه من
وجوه منها ان المرفوع في الرواية هو المؤاخذة والعقاب دون مطلق الآثار لانه الفرد الاظهر
الكامل فينصرف الاطلاق اليه ولانه المتيقن فيقتصر عليه في الخروج عما يقتضيه اصالة عدم ل
وما يقال من ان حمله على رفع جميع الآثار اقرب الى رفع الموضوع من حمله على رفع خصوص المؤاخذة
فيتعين حمله عليه فمدفوع بان حمل اللفظ على المجاز القريب انما يستقيم اذا كانت الاقربية المزبورة
قرينة للمعنى المجازي المزبور وليس ذلك من هذا القبيل مع ان حمله على رفع الآثار مما لا يلائم مع ما
ذكره الاصحاب من ان الاحكام الوضعية لا تختلف باختلاف العلم والجهل نعم الظاهر ان قوله ع فلا
شيء عليه يدل على عدم وجوب الاعادة والقضاء عليه لان النكرة المنفية تفيد العموم فلا ينبغي
حملها على نفي خصوص المؤاخذة ومنها ان اصالة البراءة معارضة في المقام مع اصالة عدم حصول

المهية المأمور بها فان ما دل على وجوب العبادة قاضية بوجوب تحصيل ماهيتها فلا شك في
تحققها كان مقتضى الاصل عدم حصولها فيرجع في المقام الى قاعدة الاشتغال ويورد عليه بان
الشك في حصول المهية مسبب عن الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية وعن الشك في الوجوب
فبعد ثبوت انتفائها بالاصل المقرر لا مسرح لاصالة عدم حصول المهية في المقام لان هذا الاصل
مقدم عليها بقاعدة السببي والمسببي والمزيل والمزال نعم يمكن ان يقال بعدم جواز التمسك باصالة
البراءة في اثبات كون المهية عبارة عن الاقل لانه من قبيل الاصل المثبت والسر في ذلك ان المراد
بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع لانها القابلة للارتفاع برفعه واما ما لم
يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية فلا تدل الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة
عليها فالاصل المثبت ليس بحجة فلا يثبت بذلك تحقق المهية الا ان يقال ان المثبتة والمهية من
قبيل التوابع فيمكن اثباتها بالاصل فت ومنها انا لو سلمنا حمله على ارادة نفي جميع الآثار فلا نسلم
دلالته على عدم وجوب الاعادة في هذا المقام اذا ترك السورة او نحوها من الاجزاء او الشرائط
في حال الجهل لان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة شرعا بل هي ككلية الكل وانما المجعول
الشرعي وجوب الكل والوجوب مرتفع حال الجهل بحكم الرواية ووجوب الاعادة بعد العلم يترتب
على الامر الاول لا على ترك السورة وان رد عليه بان ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو
سبب وجود الامر الاول لان عدم الرافع من اسباب البقاء وهو من المجعولات القابلة للارتفاع
في الزمان الثاني فمعنى رفع المجهول رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه
وهو وجود الامر الاول في الزمان الثاني واعترض عليه بان المرفوع في الرواية الآثار الشرعية
الثابتة لولا النسيان لا الآثار الغير الشرعية ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية
فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب في انها
هي خصوص الشرعية المجعولة للشارع دون الآثار العقلية والعادية ودون ما يترتب عليها من
الآثار الشرعية ومنها ان الرجوع الى اصالة البراءة انما يجوز مع عدم العلم بثبوت التكليف
بل نقول بان قوله ع ما لا يعلمون ونحوه يقضي بثبوت التكليف مع العلم ومن البين ان الجاهل
المقصر عالم بكونه مكلفا بتحصيل العلم فلا يكون مشمولا لادلة البراءة والحاصل ان اوامر
التعلم يقضي بوجوب الفحص عن تلك الاجزاء والشرائط حذرا عن المخالفة الواقعية ومن هنا
صرحوا بانه يشترط في التمسك باصالة البراءة الفحص عن المعارض ويورد على ذلك بان البحث في
المقام انما هو في ثبوت الشرطية والجزئية والمانعية بالنسبة الى الجاهل المقصر وعدمه وهو
منفي بالاصل المزبور وفيه ان ذلك انما يستقيم اذا لم يكن اطلاق لفظي يقضي بثبوت الامور

المزبورة على سبيل العموم والمفروض تحققه فى المقام فمقتضى الاطلاقات القاضيه بثبوت الشرطيه والجزئيه والمانعيه هو وجوب الاعادة على من اخل بشئ من ذلك عالما كان او جاهلا وتوضيح المقام ان قوله عم ما لا يعلمون ان كان عبارة عما يعم العلم الشرعى اعنى الظن الذى قام الدليل على حجيته فلا ريب فى جريانه فى المقام بعد ملاحظة دلالة الاطلاقات الشرعيه على ثبوت الشرائط والاجزاء والموانع المزبورة بالنسبة الى الجاهل المقصر ايضا على نحو ثبوتها على العالم فان هذه الاطلاقات ادلة على ذلك وقاضيه بوجوب الاعادة عليه اذا اتى بالعمل مخالفا للواقع وان كان عبارة عن خصوص العلم العقلى فنقول بان الاطلاقات المزبورة حاكمة على ذلك بعد ملاحظة كونها بمنزلة العلم وقيامها مقامه فى جميع المقامات وقد يقرر الايراد المزبور بوجه اخر وهو ان مقتضى الادلة الواردة فى بيان كيفية العبادة هو عدم سقوطها عن المكلف اذا اتى بها مخالفا للواقع ومقتضى اخبار البراءة هو سقوطها عنه فى هذا الحال والتعارض بينهما عموم من وجه فيرجع فى المقام الى المرجح وهو فى جانب الاطلاقات المزبورة لاعتضادها بالشهرة والاستصحاب وغير ذلك بل قد يقال ان الاطلاقات المزبورة من الادلة الاجتهادية فيجب تقديمها فى المقام على اخبار البراءة حاكمة على ادلة التكاليف كحكومة سائر الادلة الواردة فى بيان الشرائط على الادلة الواردة فى ثبوت التكاليف بان النبوى القاضى بارتفاع الامور التسعة عن هذه الامة حاكم على ادلة التكاليف السر فى ذلك ان مقتضاه هو رفع الامر الذى من شانه الثبوت لولا هذا الدليل فينبغى تخصيصها به وبعبارة اخرى ان النبوى المزبور يقتضى بكون تلك الامور شرطا فى ثبوت التكليف فيكون حاكما عليها كما ان سائر الادلة الناظرة الى مدلول ادلة اخرى حاكمة عليها ومفسرة لها لولاها كما يظهر من ملاحظة العرف ولذا نقول بان ما دل على نفى الشرائط العامة حاكمة على ادلة التكاليف كحكومة قاعدتى الحرج والضرر عليها ومنها ان غاية ما فى الباب هو دوران الامر فى المقام بين ثبوت اعتبار الشروط والاجزاء والموانع فى حال الجهل واختصاصها بالعالم ومقتضى ذلك دوران المكلف به بين الاقل والاكثر الارتباطى الذى هو راجع فى الحقيقة الى المتباينين نظرا الى حصول العلم الاجمالى بثبوت احد التكليفين عليه فى هذا الحال وهذا العلم الاجمالى يمنع من الرجوع الى اصالة البراءة بعد ملاحظة اختصاصها بالجاهل ودعوى قوله عم ما لا يعلمون منصرفا الى خصوص العلم التفصيلى كما ترى وبتقرير اخر لا ريب فى ان مراعاة الاجزاء والشرائط فى حال الجهل والاتيان مع مخالفتها مقدمة علمية لاداء الواجب وقد تقرر ان المقدمة العلمية واجبة وبعبارة اخرى لا ريب فى ان الاشتغال اليقينى يقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة وهو لا يحصل الا مع مراعاة القول بوجوب الاعادة فى المقام واورد عليه بان الاشتغال اليقينى انما

هو بالاقل وغيره مشكوك فيه من اول الامر ومنها ان الاطلاقات المزبورة معتضدة بالاجماعات المنقولة المعتضدة بفتوى الاصحاب القاضيه بفساد عبادة الجاهل المخالفة للواقع سواء كان جاهلا بوجوبه او بتوقف الصحة عليه بل لا يبعد دعوى الاجماع عليه فانهم صرحوا بانه كالعامد فى بطلان العبادة بل ادعى الاجماع عليه كما عن شرح الالفيه للكركى ان الجاهل بالحكم عامد عند عامة الاصحاب فى جميع المنافيات من فعل او ترك ومنها ان مقتضى استصحاب الاشتغال هو وجوب مراعاة المشكوك فيه فى هذا المقام ووجوب الاعادة مع الاخلال به اذ معه يحصل الشك فى تفريغ الذمة عن التكليف الثابت عليه فى الزمان الاول يقينا فيستصحب بقاؤه واصالة البراءة على تقدير تسليم جريانها فى مثل المقام لا يصلح للمعارضة مع الاستصحاب المزبور ويورد عليه بان الشك فى بقاء التكليف فى هذا المقام مسبب عن الشك فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه فاصالة عدم ثبوت هذه الامور مقدمة على الاستصحاب المزبور بقاعدة المزيل والمزال لكنك قد عرفت ان اصالة العدم غير جارية فى المقام بعد ملاحظة كونها من الاصول المثبتة اذ لا يثبت بها ان الصلوة عبارة عن الاقل ثم قد يقال ان قوله عم من عمل بما علم كفى عنه ما لا يعلم وقوله عم كل شئ مطلق قاض بكون المامور به عبارة عن المتيقن فتدبر ومنها ان غاية ما تقتضيه الاخبار المزبورة هو عدم كون الجاهل مكلفا كما هو قضية قوله عم فلا شئ عليه وقد صرحوا بان نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئيه فيستفاد منه ان العالم عليه شئ وح فنقول ان العالم بوجوب الفحص قد ثبت عليه شئ وهو مردد فى هذا المقام بين امور عديدة فيجب عليه الاحتياط ح وفيه نظر ومنها ان الجاهل المقصر قد خرج عن تلك الاطلاقات بسبب علمه بوجوب الفحص عليه فلا دلالة فى تلك الاطلاقات على عدم وجوب الاعادة عليه الا ان يقال ان الاطلاقات المزبورة انما قضت بانتفاء الاثم والاعادة جميعا على الجاهل غاية الامر قامت ادلة النقل بثبوت الاثم على المقصر المزبور فيبقى عدم وجوب الاعادة مندرجا فى الاطلاقات المزبورة الوجه الثانى الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ او بعد خروج الوقت اورد عليه بانها واردة فى وقوع الفعل لا فى حكمه لانها مسوقة لبيان معرفة الموضوعات لا الاحكام وتوضيحه ان التكاليف امور واقعيه متعلقة بموارد ها الواقعيه وهى مستفادة غالبا من الالفاظ وهى موضوعة بازاء معانيها الواقعيه ولا مدخل للعلم والجهل فيها والامتثال للتكليف الواقعى لا يتحقق الا بالاتيان بمورده الواقعى وحيث انه لا بد فى الكشف عن الواقع من طريق يعتمد عليه فالطرق المعتبرة اما ان يكون اعتبارها واقعيا او ظاهريا مستندا الى اعتقاد المكلف كونها طرقا معتبرة من القسم الاول كالعلم وما نهض قيامه مقامه مط او عند تعذره وهذا النوع من الطرق قد يستمر بقائه وقد يزول مع انكشاف الخلاف وعدمه وان استمر

في بيان معنى القاصر والمقصر

فالحكم واضح وان زال وانكشف خلافه بعد حصول الامتثال للامر الواقعي فيجب الاعادة لنا الان يقوم دليل على عدمه ومن القسم الثاني ما لو اعتقد المجتهد صحة استنباطه او اعتقد المكلف المقلد صحة تقليده ثم تبين لهما فساد ذلك وقد مر سابقا ان مقتضى القاعدة ايضا وجوب الاعادة اذا كان انكشف مخالفة ذلك العمل الواقع بحسب ذي الطريق المزبور للواقع الوجه الثالث جملة من الاخبار كقوله لا تعاد الصلوة الا من خمسه الخ وقوله ع تسجد سجدتي السهو في كل زيادة او نقيصة الظاهر في الصحة مع كل منهما وقوله ع فيمن نسي الفاتحة التي قد اتمنا الركوع والسجود ويجاب عنه بانها مخصصة بالاجماعات المنقولة القاضية بفساد عمل الجاهل مع مخالفته للواقع وبانها مختصة بالصلوة فالدليل اخص من المدعى وبانها معارضة مع الادلة الواردة في ثبوت الاجزاء والشرائط والموانع فانها قاضية بوجوب الاعادة مع عدم مراعاتها من غير فرق في ذلك بين العالم والجاهل وغيرهما والنسبة بينهما عموم من وجه والترجيح مع ادلة الشرائط ونحوها لاعتضادها بفتوى الاصحاب والاجماعات المنقولة في الباب التتبع في مواضع النصوص والفتاوى بالنسبة الى نظائر المسئلة الا ان يقال ان تحديث لا تعاد حاكم على تلك الادلة فيقدم عليها وامكان تضعيف منها ويرد عليه ان المتساق منه ولو بمعونة فهم الاصحاب هو اختصاصه بالاخلال الواقع في الصلوة سهوا فلا يعم العمد وقد ثبت ان الجاهل المقصر عامد وبحكم العامد ويقال ان قوله تسجد سجدتي السهو اخص من تلك الادلة فيجب حملها عليه وانه يرد عليه بان التعبير بالسهو الزم يقضي باختصاص بخصوص الاخلال السهوي فلا ربط له بما نحن فيه وكيف كان فالاقوى في النظر هو ما ذهب اليه الاصحاب من القول بفساد ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول في بيان معنى القاصر والمقصر وتوضيحه ان المراد من القاصر هو من كان جاهلا صرفا وغافلا محضا سواء كان غافلا عن التكليف مطلقا كما في المستضعفين او عن ذلك التكليف الخاص او كان جاهلا مركبا بمعنى كونه ملتفتا اليه معتقدا لحصوله على وجه خاص لا يشتبه في اداء التكليف به فجرى على نحو معتقده ثم انه قد يلاحظ ذلك القصور بالنسبة الى اداء الواجب بان لم يكن قادرا على اداء المكلف به على الوجه الصحيح الشرعي لتعذره في نفسه او لتعذر الوصول اليه بسبب انتفاء ما يتوقف الوصول الى الواقع المزبور سواء كان ذلك من جهة العذر العقلي او الشرعي وقد يلاحظ بالنسبة الى تحصيل العلم بان لم يكن قادرا على استعلام الاحكام من الطرق العقلائية او الشرعية ولا اشكال عندنا في عدم كونه اثما لان القدرة شرط في ثبوت التكليف بالادلة الاربعة فينتفي عند انتفائه وهو يستلزم الحكم بانتفاء الاثم والمؤاخذة والعقاب عنه في هذا الحال واسند لحدى العلامة لذلك بوضوح توقف التكليف على العلم والغافل عن الشيء لا يتعلق به تكليف بالفعل والترك حين جهله وغفلته و

فاتنا باهل المقصر ايضا

لا يجب السؤال عنه فان وجوب السؤال موقوف على تصور الشيء وقيام الاحتمال عند السائل لينبعث النفس الى السؤال واما ان كان غافلا عن الشيء بالمرة او كان معتقدا للحكم على وجه لا يحتمل خلافه من جهة غفلته عن الطريق المقرر له لم يمكن في شانه التردد الباعث للترديد امره في اثناء العبادة التي يحرم عليه قطعها بين القطع والاتمام ولم يقدر على تحصيل العلم فيها فهو ايضا مندرج في عنوان القاصر ويجب عليه الاخذ بمقتضى الظن مع امكانه فيه ولو دار امره بين امرين واجبين متزاحمين او اضطر الى ارتكاب احد من امرين محرمين او دار امره في مسئلة بين الوجوب والتحريم ولم يتمكن من الفحص لعذر شرعا وعقلا فهو مكلف في ذلك بالعمل بمقتضى الظن ومع انتفاء الظن فهو مخير في ذلك ولا يبعد الحاقه في الصور المزبورة بالجاهل القاصر ويحتمل القول بالحاقه بالعالم لانه اذا كان مكلفا شرعا بالعمل بمقتضى اصالة التعيين مع الشك فهو مكلف بالعمل باصالة التخيير ولا ريب ان الاصلين المزبورين بعد ثبوت حجيتهما كساير الاصول العقلائية والطرق الشرعية فيلحقان بالعلم الشرعي الحاقا حكميا واما لو عمل في ذلك بالموهوم فهو مقصر واثم لانه ح انما كان مكلفا بالعمل بالظن فتركه موجب للاثم والتقصير ولو كان الموهوم مطابقا للواقع في كونه اثما ح وجهان مبنيان على حرمة التجري وعدمها واما الساهي والناسي فالظاهر انه لا اشكال في الحاقهما بالجاهل القاصر سواء كان متعلقهما الحكم او المفهوم او الموضوع الصرف والظاهر ان المجتهد المخطي ايضا ملحق بالجاهل المقصر واما الجاهل المقصر فهو ايضا يتصور على وجوه احدها ان يكون مع التقصير في الرجوع الى الادلة مع كونه مجتهدا او الى المجتهد مع كونه مقلدا فاتفق غفلته عن الحكم في المسئلة لاجل ذلك في حال العمل والظاهر انه لا اشكال في عدم كونه مقصرا لاجل هذا العمل سيما اذا كان مطابقا للواقع بل هو ح ممتثل وليس عليه الاعادة لان الامر يقتضي الاجزاء في تحقق الاثم والعصيان بالنسبة اليه لاجل تقصيره في تحصيل العلم وجهان بل قولان يحتمل العدم نظرا الى حصول الغفلة الباعثة على سقوط التكليف ويحتمل الثبوت نظرا الى كون الغفلة المزبورة ناشئة عن تقصيره في الاستعلام والمختار انه ان كان الوقت موسعا لتحصيل العلم فتركه في بعض من اجزاء فلا يكون اثما في الصورة المزبورة ومع التضيق فهو اثم قطعا ثالثها ان يكون متعمدا اي غير متمكن من تحصيل العلم او من الاتيان بالمامور به بسبب عروض مانع شرعي او عقلي وكان امتناعه مستندا الى اختياره ففي كونه مكلفا ح وعدمه وجهان بل قولان مبنيان على ان الامتناع بالاختيار هل هو مناف للاختيار المصحح لتعلق الخطاب والتكليف عليه او انه لا ينافي الاختيار والمختار ح عدم كونه مخاطبا بالحكم التكليفي ويجري عليه حكم العصيان وقيل انه ان تاب من ذلك يجري عليه الحكم المعتقد ومع عدم توبته يحكم عليه بالعصيان لاستناده الى تقصيره واستقربه بعض العلامة طاب ثراه ويجري

الوجوه المزبورة بالنسبة الى من توسط ارضا مغصوبة فاراد الخروج منها وبنيته ترك العبادة الاختيارية فضاق الوقت عنها حتى صار مكلفا بالعبادة الاضطرارية ونظائر ذلك كثيرة يقف عليها المتتبع رابعها ان يكون مترددا في الحكم سواء كان ظانا على وجه لا يعلم جواز الركون اليه والاخذ به او شاكا ويجري عليه حكم الغصب مع امكان الاستعلام والتعلم منه ومع عدم التمكن منه كان عليه الاحتياط في الطامع الامكان ثم الاخذ بمقتضى الظن فلو اخذ به فلا اشكال في ارتفاع الاثم عنه ولو قصر في الاستعلام ثم عرض الضيق المانع منه او عجزه بما يتعذر معه ذلك عقلا او شرعا ففيه الوجوه الثلاثة المذكورة الامر الثاني لا اشكال في عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم ولا يجوز له التمسك باصالة البراءة قبل الفحص واحتج له بوجوه من الادلة احدها الاجماع القولي والعملي على وجوب الفحص عليه وعلى عدم جواز التمسك باصالة البراءة قبل استفراغ الوسع في الادلة الثاني الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل اية النفر للتفقه وسؤال اهل الذكر والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم والتفقه والذم على ترك السؤال الثالث ما دل على مؤاخذة الجهال والذم بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب الرابع ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام الذي نظر في العرفيات ما اذا ورد من يدعي الرسالة من المولى وابى تطوعا ان يدعي ان الناظر فيه يطلع على صدق دعوته او كذبها فتم والنقل الدال على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بالاخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسئل عن الواقعة كما في صحيح عبد الرحمن وغيرها وما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين ادلة البراءة بحملها على صورة التمكن من ازالة الشبهة الخامس حصول العلم الاجمالي لكل احد قبل الاخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لا يصح التمسك باصالة البراءة لان مجريها الشك في اصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف القسم الثاني ان يكون جاهلا قاصرا وكان عمله مطابقا للواقع وقد اختلفوا في صحة عباداته وعدمها على اقوال احدها الحكم بالصحة مع المطابقة الاتفاقية ثانيها ما حكي الشهرة عليه بين الاصحاب وهو الحكم بفساد عباداته مط ثالثها ان المسئلة ان كانت من ضروريات الدين او المذهب والاجماعيات وخالف فيها الواقع كانت فاسدة وان لم تكن كذلك كانت صحيحة سواء طابق الواقع او خالفه رابعها ما اختاره بعضهم وهو التفصيل بين كون الحادثة الموجبة للتردد في الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلوة لعموم البلوى كاحكام الخلل الشايع وقوعها وابتلاء المكلف بها فلا يجوز للتارك معرفتها اذا حصل له التردد في الاثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد حصل

من سوء اختياره فهو في مقام الاطاعة كالداخل في العمل مترددا بين كونه مما لا يتفق الا نادرا ولاجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فيجوز له المضي في العمل على الوجه المذكور احتج القائل بصحة عباداته اذا كانت مطابقة للواقع بوجوه من الادلة الاول الاصل فان الاصل براءة الذمة عن وجوب الاعادة والقضاء والاستصحاب يقضي ببقاء البراءة الاصلية في محل البحث والاصل عدم اشتراط العلم في صحة العمل والاصل عدم ملاحظة خصوصيته في صدور العبادة من العالم بها الثاني الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ او بعد خروج الوقت تعويلا عليه اولا بانها واردة في الشك في وقوع الفعل لا في حكمه لانها مسوقة لبيان معرفة الموضوعات لا الاحكام والمفاهيم الكلية كما يظهر من ذلك من طريقة الاصحاب وكلماتهم وثانيا بانها معارضة مع استصحاب الاشتغال ومنه ما فيه ضرورة انها بمنزلة الدليل الاجتهادي في مقابل الاستصحاب ولانها اخص منه الثالث ان المكلف انما اتى بالمامور به على ما امر به الشارع سواء كان ما اتى به موافقا لمن الواقع او لفتوى جميع الاحياء مخصوصا او مجتهدا من له اخذ الحكم عنه اما على الاول فظ وكذا على الثاني اذ تكليفه الاخذ بقول الاحياء واما على الثالث فلكونه نوبه طريقا له للوصول الى الواقع فيجري عليه ذلك الحكم بالنسبة الى السابق واللاحق وبالجملة فالمامور به متى اوقع في الخارج على وجهه لزم حصول الامتثال والخروج عن عهدة التكليف اذ لا امتثال عقيب الامتثال والاصل عدم مدخلية كونه ماخوذا عن المجتهد فيه وهذا الدليل انما يجري في حق الجاهل اذا لم يكن مقصرا بحيث ينتفي في حقه قصد القربة لامتناع صحة العبادة بدونه ولا يجري بالنسبة الى القاصر الذي يكون عمله مخالفا للواقع الا بناء على القول بان الامر الظاهري يقتضي الاجزاء وهو غير متجه واما في حق غيره فلا يتم اذا قلنا بعدم تعين الرجوع الى المجتهد عليه وضعفه ظ وقد يورد على ذلك من وجهين احدهما ان كون ذلك من قبيل الاتيان بالمامور به على وجهه غير ثابت اذ المامور به منحصر في الصحيح وهو غير متحقق في المقام بعد ملاحظة احتمال قيام كون الصحة مشروطة بالعلم فالتمسك بالدليل المزبور في المقام يتوقف على احراز صحة العبادة المزبورة واثبات الصحة بها كما هو قضية الاحتجاج المزبور دور ظاهر والجواب ان تحقق ماهية العبادة المامور بها ليس مشروطا بالعلم فيمكن التمسك باطلاقات العبادات في هذا المقام بعد ملاحظة كونها ناصبة لصحة ذلك مط فالاصل عدم تقييدها بالعلم والقول بان الاصل التمسك هنا انما يتجه على القول بجريانه في شرط العبادة وهو مما لا نقول به مدفوع بان الاصل المزبور انما يجوز التمسك بالاطلاق المزبور فهو من قبيل الدليل الاجتهادي كما هو الحال بالنسبة الى

هذا كله في العبادات الواقعة منا
واما بالنسبة الى العامل
الصادرة عنه فالظاهر من الناس
في صحتها مع الواقعة ومتابعتها
مع عدم علمه ولم يعلم من يحكي
خلاف في ذلك

فى انه هل يصح عبادة الجاهل ام لا

سائر الاصول اللفظية ودعوى ان التمسك بالاطلاقات المزبورة مبنية على مذهب الاعمى وهو مما لا نقول به كما نرى وثانيهما ان ما ذكر انما يتم فيما اذا وافق عبادته ما هو المعلوم من الواقع او وافق فتاوى جميع الاحياء واما اذا وافق خصوص فتوى المجتهد الذى قلده فيه فمن اين يثبت صحتها اذ غاية الامر ثبوت تلك الحكم عليه من حين اخذه بقوله وبنائه على فتواه وذلك لا يصحح عمله الواقع قبل ذلك واجيب عنه بان قول المجتهد حجة شرعية بالنسبة اليه وطريق شرعى له فى استكشاف الواقع والوصول اليه فهو بمنزلة الظن الحاصل من الادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا ثبت ان ذلك حكم الله فى شانه جرى عليه بالنسبة الى المتقدم والمتأخر وقد يورد عليه بان التقليد طريق للعمل فهو حجة عليه بعد الاخذ به دون ما قبله اذ هو القدر الثابت من الادلة القاضية بمشروعيته وليس طريقا للعلم فلا وجه للحكم بصحة العمل الواقع قبل الاخذ به من جهة التقليد اللاحق ويجاب عنه بانه مخالف لمقتضى الادلة القاضية بجواز التقليد فان مقتضاها كون التقليد سببا للحكم بالصحة وهذا الحكم كما يتعلق بالحال والاستقبال كذا يتعلق بالماضى ايضا فالحكم وان ثبت فى الحال الا ان المحكوم به هو ما وقع منه فى الماضى والقول بتخصيصه بالاول من خلاف المستفاد من الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد ولزوم اخذ العامى به فانه لا تفصيل فيه بين الوجوه المذكورة اصلا الرابع صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى ابرهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة اهى ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باى الجهالتين يعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها فى العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها الحديث ومورد هذه الرواية فى الجاهل بالحكم الجاهل القصورى بقرينة قوله ع لانه لا يقدر على الاحتياط فان الجاهل المقصر يتمكن من الاحتياط وهذه العلة المنصوصة جارية بالنسبة الى مطلق الجاهل القاصر وليس ذلك منافيا لما اشتهر بين الاصحاب من عدم معذورية الجاهل الا فى المواضع الاربعة ليس المقام منها اذ يمكن تخصيص كلامهم هناك بالصلوة او بالجاهل المقصر او بالجاهل الذى يكون عمله مخالفا للواقع الخامس لو لم يصح العبادة من الجاهل القاصر لما كان الاحتياط عند معلومية الواقع وتمكن المكلف عن تحصيله راجحا ومطلوبا شرعا والتالى باطل بالادلة الاربعة فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاحتياط انما يكون راجحا من جهة كون العامل به موصلا الى الواقع والواقع لا يكون الا صحيحا فيلزم منه ان يكون عبادة الجاهل القاصر السالك سبيل الاحتياط صحيحا واقعيا والفرق

ادلة صحة عبادة الجاهل

بينه وبين غيره من اقسام الجاهل القاصر الذى طابق عبادته للواقع غير مستقيم لما لا ظ انه خرق للاجماع المركب السادس السيرة المستمرة بين المسلمين خلفا عن سلف على عدم الالتزام بالاعادة بعد السؤال والعلم بمطابقة اعمالهم للواقع اذا كانوا من الجاهلين القاصرين فى حال العمل ويورد عليه بانها كسائر سيرهم الناشئة عن التسامح الذى يحتاط فيها الصالحون مع انها لو تمت لجرت بالنسبة الى المقصر ايضا مع ان تطرق هذه السيرة متحققة بالنسبة الى ترك تحصيل العلم وبالجملة فيعتبر فى السيرة حصول الاستكشاف القطعى منها وهو غير ثابت فى هذا المقام مع ان حجية السيرة وحصول الكشف منها يتوقف على انتفاء الردع الشرعى وقد ثبت ورود الردع الشرعى على الجاهل كما لا يخفى على من لاحظ النصوص الواردة فى تحصيل العلم القاضية بوجوب التعليم والتعلم الا ان يلتزم بان النصوص المزبورة غير شاملة بالنسبة الى القاصر الجاهل عن تحصيل العلم بعد ملاحظة عجزه عنه السابع الاخبار الكثيرة المتفرقة فى ابواب الفقه القاضية بعدم وجوب الاعادة على الجاهل القاصر بعد علمه بمطابقة عمله للواقع وهى كثيرة منها ما روى ان عمار اصابته جنابة فتمعك فى التراب فقال له رسول الله ص كذا يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وجه الدلالة ان قوله ص افلا صنعت كذا ثم علمه على عدم الاتيان بالتيمم بتلك الكيفية وفيه دلالة واضحة على انه لو كان تيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التشنيع ومنها موثقة ابن بكير قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب ثم تيمم فامنا ونحن على طهور فقال لا باس به وعنه ع فى الموثق اذا وقع فى البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء قلت فما تقول فى صلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا فقال لا باس به الى غير ذلك من الاخبار التى يقف عليها المتتبع فى ابواب الفقه احتج القائل بفساد عبادة الجاهل وعدم معذوريته فى الحكم الوضعى بعد تسليم معذوريته فى الحكم التكليفى بوجوه احدها ما حكاه بعضهم عن العلامة الرشتى طاب ثراه وهو ان الجاهل القاصر الذى يكون عمله مخالفا للواقع والقاصر الذى يكون عمله مطابقا له متساويان من حيث الافعال الاختيارية فيجب القول بتساويهما من حيث الثواب والعقاب فلا يمكن الحكم بصحة عبادة الثانى وفساد العبادة الصادرة من الاول فما دل على فساد عبادة القاصر الذى خالف عمله للواقع دال على فسادهما مطلقا ثانيها الشهرة المدعاة والاحتياط فى الدين ثالثها الاصل فان اقصى ما دل الدليل على حجيته وحصول البراءة به هو ظن المجتهد بالنسبة اليه والى من يأخذ عنه ولو كان من الجهال فلا يعم ذلك اذ اقصى ما يقتضيه الغفلة سقوط الاثم لا صحة العبادة رابعها الاخبار الامرة بتعلم الاحكام والتفقه فى الدين والرجوع الى العلماء الدالة على توقف العمل على العلم واناطته به و

ومن ذلك ما ورد في الروايات فيكون عبادات الجاهل المفروض فاسدة من جهة انتفاء الشرط المزبور فلو فرض انه ادى عين ما هو الواقع على سبيل الاتفاق لم يكن مؤديا له على ما هو عليه عند الله لانتفاء الشرط المذكور اعني العلم بالاحكام بالرجوع الى الادلة الشرعية او الرجوع الى الثقات من العلماء الاخذين منها فانه ايضا من شرائط صحة العبادة كما يستفاد من تلك الادلة ثم انها ان الجاهل القاصر خارج عن المكلفين فلا يتعلق عليه الامر الشرعي لان العلم شرط في ثبوت التكليف ولانه عاجز وقد عرفت الادلة الاربعة على اشتراط القدرة في ثبوت التكليف وح فنقول ان الصحيح في العبادة عبارة عما وافق الامر وما اجتمع فيه الشرائط والاجزاء فلا يحصل الا بالامر فتنتفي الصحة في المقام بسبب انتفاء الامر سادسها ان قصد التقرب معتبر في صحة العبادة وهو لا يحصل من الجاهل فتفسد عبادته من جهة الاخلال به سابعها النصوص الناهية عن التدين بما لا يعلم وعن العمل من غير علم فانها قاضية بعدم تعلق الامر بالنسبة الى الجاهل وان كان قاصرا وانتفاء الامر يقتضي البطلان ثامنها عدة من الاخبار المروية في البحار وغيرها منها صحيحة زرارة حيث تضمنت ان من لم يوال ولي الله و لم يكن جميع اعماله بدلالته اليه فما كان له على الله حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان وجه الاستدلال ان العامل الذي اخذ احكامه من غير الطرق الشرعية ليس عمله بدلالة ولي الله اليه لانه انما يدل الى الاخذ بالطرق المقررة فلا يستحق الثواب على ما افادته الرواية وهو يستلزم الفساد الثاني قوله العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق ولا يزيده سرعة السير من الطريق الا بعدا الثالث قول الصادق ع لا يقبل الله عز وجل عملا الا بمعرفة الحديث وحمله على المعرفة باصول العقائد مخالف للظاهر الرابع قوله ع ولا عبادة الا بتفقه الخامس قوله ع ولا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وقوله ع ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة السادس قوله ع من عمل على غير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح السابع قول امير المؤمنين ع المتعبد على غير فقه كحمار الطاحونة يدور ولا يبرح الحديث الثامن قوله ع لا خير في دين لا تفقه فيه الحديث التاسع قوله ع لا يسع الناس حتى يسئلوا او يتفقهوا

والجواب اما عن الاول فمن وجوه الاول ان محل النزاع ليس اختلافهما من حيث الثواب والعقاب بل النزاع انما هو في اختلافهما من حيث الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد فيمكن ان يقال ان الجاهل الذي يكون عبادته مطابقة لمقتضى الواقع صحيحة من جهة كونه ممتثلا للمامور به بخلاف من كان عمله مخالفا للواقع الثاني انا لا نسلم وجوب تساويهما من حيث الثواب لان الثواب تفضل محض ولا استحقاق للعبد في ذلك حقيقة وكثرة التفضل وقلته منوطة بيد المتفضل فلا يقبح على الله تعالى ترجيح المصيب على المخطئ في ذلك والقول بانه مستلزم لاناطة استحقاق الثواب بما هو خارج عن الاختيار وهو مخالف لما يقتضيه العدل مما لا وجه له وقد ورد في الاخبار ما يدل على ترتب الثواب على الشجاعة و

في ثبوت التكليف صح

الشجاعة وغيرهما من الملكات الحميدة مع انها في الغالب ضطرارية وقد ورد ايضا في جملة من الاخبار ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة كان له وزر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل بالسنة الاخرى فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول وعقابه اعظم وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ذلك الثالث ان المعصوم بين في المقام وهو انه بعد انكشاف الواقع الاعادة على الجاهل القاصر الذي يكون عمله مخالفا للواقع وان الله تعالى يعاقبه على ترك الاعادة بخلاف من كان عمله مطابقا للواقع فانه لا يجب عليه الاعادة وان الله تعالى لا يعاقبه على ترك الاعادة ولا يخفى ان مجرد ذلك مخالف للمذهب العدلية الرابع ما يستفاد من كلام بعضهم وهو انا لا نقول باختلافهما بل نلتزم بصحة عبادة القاصر وان كانت مخالفة للواقع لانه تعبد بفعل العمل المزبور لكونه معتقدا لصحته وهذا الامر وان كان عقليا الا انه يكشف عن تعلق الامر الشرعي بذلك كما هو قضية قاعدة الملازمة والامر يقتضي الاجزاء ولانه انما يكون مكلفا بما علم من التكليف لانه غير قادر على ما عدا ذلك فيكون اتيا بما تعلق التكليف عليه واعتذر بوروده عليه بان ذلك من قبيل الامر الظاهري الذي لا يقتضي الاجزاء بل هو من قبيل تخيل الامر فالتكليف الاولي باق على حاله ومقتضاه وجوب الاعادة عليه بعد انكشاف المخالفة المزبورة وعند ذلك يمكن المنع من ثبوت القضاء عليه اذا انكشف المخالفة بعد الوقت لان القضاء بالامر الجديد وهو مبني على تحقق الفوت الذي هو فرع تعلق الامر عليه في الوقت فلا يجب عليه بعد ملاحظة عدم كونه مخالفا مكلفا بالواقع في الوقت فتامل واما عن الثاني فبالمنع من حجية الشهرة المحققة عن الرواية سيما مع عدم كونها محققة وبالجملة فبالمنع من وجوب الاحتياط في مثل المقام واما عن الثالث فمن وجوه الاول ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظن الحاصل من ذلك وما دون الظن واما اذا كان قاطعا بذلك فلا يمكن الريب في حجيته لانه كسائر الطرق الشرعية اذ يمكن ان يطلب من المكلف ما فوق اليقين فاذا كان مامورا بالعمل كان مؤديا للواقع وقضيته الامر الاجزاء واورد عليه بان مجرد حصول اليقين ولو من الطرق الفاسدة ونحوها مما لا يمكن تحصيل العلم بل الظن منه بحسب الواقع ليس طريقا الى الواقع عقلا فان اصابة الحق في مثله انما يكون على وجه الاتفاق ومثل ذلك لا يمكن ان يكون طريقا اليه ومن هنا صرح جماعة من المحققين بان قطع القطاع ليس بحجة ويرد عليه ان الحكم بعدم حجية اليقين غير مستقيم بعد ملاحظة تعلق التكليف الواقعي على ذمة المكلف لان تكليفه ح بالواقع ومنعه عن العمل بمقتضى قطعه مستلزم للتكليف بما لا يطاق الا ان يقال لا نسلم ان الاخذ من الطرق الشرعية شرط في صحة العبادة ومنه انه مما لم يقم دليل عليه فالاصل عدم كونه شرطا في

صحتها الثاني انا لا نسلم كون الاخذ من الطريق شرطاً في صحة العبادة بل هو مقدمة للعمل فيسقط التكليف بذلك بعد تحقق الامتثال الواقعي من المكلف المزبور الثالث ان التكليف بالعمل بالطرق المعتبرة انما يتعلق بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك والى الغافل القاصر عن ادراك ذلك غاية مبلغ فهمه ان ما يعلمه ابواه او معلمه هو الحق الصريح الذي لا يحتمل الخلاف ولا يحتمل بباله زيب في ذلك فلا يعقل القول بكونه مكلفا مع ما ذكر بالرجوع الى المجتهد الجامع لشرائط الافتاء بعد ملاحظة كونه مستلزما للتكليف بما لا يطاق واعترض عليه بان ما ذكر من لزوم التكليف بما لا يطاق انما ينفي القول بتعلق التكليف بالغافلين ولا يقتضي ذلك تكليفهم بالاخذ بقول ابائهم ونحوه فان ذلك ايضا مما لا دليل عليه ويورد عليه بان القطع حجة مطلقا وليست حجيته منوطة بحصوله من طريق خاص ولو سلمنا عدم حجية القول المزبور فلا نسلم عدم تحقق الامتثال اذا اتى المكلف بالمامور من غير الطريق المعتبر لان الاتيان بالمامور به ولا يقتضي الاجزاء قطعاً الرابع ان ما ذكره المستدل المزبور من التمسك بالاصل غير مستقيم اذ من البين ان مقتضى الاصل والاستصحاب عدم اشتراط الصحة بالاخذ بالطريق بل مقتضاهما هو حصول الامتثال بمجرد الاتيان بالمامور به ومما ذكرنا من الاجوبة يظهر الجواب عن الوجه الرابع اذ التكليف بوجوب تحصيل العلم انما يتوجه بالنسبة الى القادر على تحصيله ضرورة امتناع التكليف بما لا يطاق والقاصر خارج عن الامتثال فلا تعم تلك الادلة على انا نقول ان العلم انما هو مقدمة للعمل فلا يجب بعد حصول العمل ولا يجب الاعادة بعد ذلك واما عن الخامس فمن وجوه احدها الالتزام بكون الجاهل القاصر ايضا مكلفا بالتكليف الثاني ان العلم ليس شرطا في ثبوت التكليف الواقعي بل انما هو شرط في تنجزه على المكلف وترتب الاثم على مخالفته وثبوت الاثم ليس شرطا في تحقق اصل التكليف حتى ينتفي بانتفاء الاثم ولو لا ذلك لكان العلم شرطا في ثبوت التكليف الواقعي للزم القول بالتصويب وهو باطل بالضرورة ومن الثالث انا لا نقول بعدم كون المجتهد المخطي القاصر عن ادراك الواقع مكلفا مع تمكنه من الاحتياط حتى يكون مستلزما للتصويب بل انما نقول بان الجاهل المركب الذي لا يقدر على الامتثال او من طريق الاحتياط والمستضعف الذي لا يجد طريقا للامتثال ولا يقدر على الامتثال احتياطا ليسا من المكلفين وهذا راجع الى ما دل على اشتراط القدرة وليس مستلزما للتصويب اصلا والثاني ان يقال ان القاصر الذي لا يقدر على الامتثال خارج عن محل النزاع اذ لا يصدر منه عمل حال القصور حتى يقع الكلام في صحته وانما الكلام في صحة العمل الصادر عن المكلف العالم بثبوت اصل التكليف مع عدم اقتداره على تشخيص المكلف به فانه لو عمل في هذا الحال عملا يكون مطابقا للواقع لم يجب عليه اعادته بعد تبصره لمعرفته بالواقع ومن البين ان مثله ليس خارجا عن زمرة المكلفين والثالث

القطع

في الواقع

لو كان لم

الناس

انا لا نسلم انتفاء القدرة في مثل المقام والسر في ذلك ان الفعل اذا استند الى الاختيار كان لوازمه وخصوصياته باسرها مستندة اليه فيكون الجميع اختياريا صادرا عنه باختيار الفعل وارادته ولا يلزم في كون امر اختياريا ملاحظته حين الاتيان به تفصيلا او اصالة بل يكفي ملاحظته ولو اجمالا او تبعا واما عن السادس فبالمنع من عدم تمكن الجاهل القاصر من قصد القربة اما الجاهل المركب فلا ريب في تمكنه منه وكذا الحال بالنسبة الى المتردد الذي يعمل بمقتضى الاحتياط كما عرفت واما الجاهل القاصر عن خصوص تحصيل العلم وبأداء الواقع فهو ايضا كذلك واما القاصر عن اداء الواقع فقط فهو خارج عن محل النزاع لانه لا يتمكن من اداء المامور به فلا يعقل النزاع في صحة عمله وفساده واما القاصر الاتي بالواقع بزعم تعلق امر اخر عليه مع جهله بذلك الامر الاصلي فهو ايضا كذلك واحتمال انه انما قصد التقرب بذلك الامر الموهوم المخالف للواقع لا الامر الحقيقي المتعلق بالعمل المزبور فلا يصح ضعيف اذ القدر اللازم على المكلف انما هو الاتيان بالمامور به بقصد الاخلاص والقربة وهو متحقق في المقام نعم لو اتى بالواقع المخالف للطريق الظاهري المقرر عنده فهو غير قادر على قصد القربة الا مع تغفله عن التنافي واما عكس ذلك اعني صورة موافقة العمل للطريق ومخالفته للواقع فلا ريب في تمكنه من قصد القربة على الاقوى واما عن السابع فمن وجوه منها انا لا نسلم تعلق النواهي المزبورة بالنسبة الى الجاهل القاصر اذ التكليف مشروط بالقدرة فينتفي بانتفائها وقد يورد عليه بان تلك النواهي قاضية بثبوت حكم تكليفي وهو حرمة العمل من دون علم وحكم وضعي وهو فساد العمل الصادر عن الجاهل ولا ريب في ان العجز انما يكون مانعا من ثبوت الحكم التكليفي فيبقى الوضعي ثابتا بالعمومات المزبورة ويجاب عنه بان الوضعي في المقام منتزع من الحكم التكليفي فيكون تابعا له في ثبوته وزواله ومن هنا يظهر ان الاصل في كل امر ثبت مانعيته للعبادة بتوسط النواهي ان يكون من الموانع العلمية فلا تعم مانعيتها بالنسبة الى الجاهل والساهي والناسي ومنها انا لو سلمنا تعلق النواهي المزبورة بالنسبة الى القاصر واقعا فلا نسلم اقتضائها الفساد لان الاقتضاء المزبور مبني على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي في محل واحد اما بعد البناء على جوازه باعتبار اختلاف حيثيتهما فلا يكون النهي المزبور مانعا من ثبوت الامر الفعلي بالصحة في هذا المقام وقد يورد عليه تارة بالتزام عدم جواز اجتماع الامر والنهي في محل واحد اذا كانا واقعيين فالنهي المزبور قاض بانتفاء الامر المتعلق بالعبادة المزبورة وهو مستلزم للفساد واخرى بان المقام مما اجتمع فيه الامر الظاهري مع النهي الواقعي والصحة عبارة عما وافق الامر الواقعي او الظاهري وبعد ملاحظة مطابقة العمل المزبور لمقتضى الامر الظاهري يجب الحكم بصحتها منها ما يتفرع بما تقرر

قع

محله من ان مجرد الامر الظاهري لا يقتضي الاجزاء عن الواقع لان الحكم الظاهري عذر محض
فلا يحصل به الامتثال الواقعي ويمكن ان يقال ان الامر والنهي المزبورين من قبيل الدليلين
المتعارضين متساقطان ويرجع في المقام الى اصالة الفساد واخرى بان القول بجواز اجتماع
الامر والنهي انما يقتضي الصحة اذا كانت النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه فلا يعم المقام الذي يكون
النهي المزبور اخص من الاطلاقات الآمرة بالعبادات ومما يقال من ان النسبة بين النصوص الناهية
عن العمل بغير العلم مع كل واحدة من اطلاقات العبادات عموم من وجه فيجري فيه القاعدة المزبورة
مدفوع بان تلك النواهي حاكمة عليها والدليل الحاكم المفسر لمدلوله اللفظي لا دلالة اخرى غير
المخصص فيجري عليه آثاره ومنها ما يستفاد من كلام بعضهم من ان النواهي المزبورة ارشادية
فلا دلالة فيها على الفساد وفيه نظر ومنها انا لا نسلم شمول النواهي المزبورة بالنسبة الى العمل
الصادر من الجاهل القاصر بل هي منصرفة الى غيره ولا يصدق عليه عرفا انه تدين بما لا يعلم فان
الجاهل القاصر عالم ومعتقد بصحة عباداته غاية الامر انما نشأ علمه عن غير الطرق المتعارفة
ومجرد ذلك لا يقتضي بعدم اندراجه في مفهوم العالم عرفا ودعوى ان لفظ العلم الوارد في الاخبار المزبورة
وغيرها منصرف الى العلم الحاصل بشيء من الاسباب المتعارفة نظرا الى شيوع استعماله فيه كانصراف
اطلاقات كل من الظن والشك الى الامرين الحاصلين بشيء من الاسباب المتعارفة فلا يعم بالنسبة
الى الظنان ومن كثر شكه مدفوعة بمنع الشيوع الباعث لذلك وتوضيح المقام انه لا يتحقق صدق
التدين بما لا يعلم الا بامور احدها البناء والعقد القلبي بكونه من الدين مع عدم افتاء ولا
عمل بمقتضاه ثانيها ادخال ما لم يعلم بكونه من الدين في الدين على انه من الدين مع العلم بعدم جوازه
في ادخال الجهال ثالثها ادخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين باحتمال انه من الدين مع العلم بعدم
جوازه في ادخال الجهال رابعها ادخال ما هو من الدين واقعا مع قيام طريق ظاهري شرعي على عدم
كونه من الدين ظاهرا وما ذكرناه فمن وجهين احدهما ان الاخبار المزبورة لا تنافي مع ما قدمنا
من الادلة وثانيهما المنع من دلالة الاخبار المزبورة على المدعى اما الرواية الاولى فلان مجرد
دلالتها على نفي استحقاق الثواب لا يستلزم نفي صحة العبادة عقلا ولا شرعا ولا دلالة فيه على ذلك
بشيء من الدلالات الثلث وايضا الاربع ان الطرق المعتبرة معتبرة في حق الغافل المعتقد بكونها
طرقا معتبرة لا امتناع كونه مكلفا بغير ذلك فعمل الموالي بما يعتقده من الطرق الغير المعتبرة عمل
بدلالة الولي كعمل غير الغافل بالطرق التي اعتبرها في حقه وتوضيحه ان المكلف مكلف عقلا
وشرعا بما اعتقده بالعمل والبناء على مقتضاه في مقام الاطاعة والانقياد ولا يجوز له تخطي
ذلك حال كونه معتقدا لثبوته فهو مكلف واقعا بالعمل بمقتضى الطرق المعتبرة عقلية كانت او

نقلية قطعية كانت او ظنية فيكون عمل القاصر المزبور بدلالة ولي الله لكن هذا الوجه
لا يقتضي القول بصحة عباداته اذا كانت مخالفة للواقع لان الدليل العقلي القائم على وجوب
العمل بمقتضى القطع انما يقتضي بمعذورية من عمل به ما دام كونه قاطعا فلا يفيد بعد انكشاف
الخلاف له واما النصوص القاضية بحجية العلم فهي غير شاملة بالنسبة الى ذلك لان العلم
عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق للواقع فلا يعم المقام الذي يكون قطعه مخالفا للواقع مضافا فا
الى انها ايضا قاضية بحجية العلم الحاصل لمخالفة العمل المزبور للواقع فيجب عليه العمل بمقتضاه
بعد انكشاف الواقع له ومقتضاه الحكم بوجوب الاعادة عليه في هذا الحال وقد يجاب عن
الرواية المزبورة ايضا بانه ع انما نفى استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالته
اليه وهو لا يقتضي نفي الثواب في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالته اليه اذ الظاهر من اللفظ اعتبار
الامرين معا في الشرطية مضافا الى انه في مقام الاستقلال لحكمه ع بعدم الايمان فانا الاجماع قائم
على ترتب الثواب على ايمان المؤمن الذي عمل بغير دلالته ع لا سيما مع الغفلة فان الله تعالى لا يضيع
عمل عامل كما ورد النص عليه في الكتاب والسنة فان قلت لو كان الامر الاول كافيا في ترتب الثواب
على العمل لكان اعتبار الثاني في الشرطية لغوا قلت يمكن ان يكون نكتة اعتباره ع لعمله من غير دلالة
ولي الله اليه تاكيدا لما ذكره اولا من عدم موالاته له لكونه من خواصه ولوازمه بل قد يقال
انه ع انما علق نفي الثواب على تحقق الامرين المزبورين فينتفي نفي الثواب بمجرد انتفاء واحد منهما
ونفي النفي اثبات مقتضاه ثبوت الثواب بمجرد حصول شيء من الامرين المزبورين كما هو قضية
مفهوم اللقب فيدل على نقيض المطلوب ويمكن ايضا جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على
الاستقلال والثاني مترتبا على الاول خاصة فيدل على نقيض المط لكنه بعيد وقد يجاب عن
الرواية المزبورة ايضا بانه لا بد من تنزيل الرواية على وجه لا ينافي صحة عمل الموالي بغير دلالته ع
المطابقة جمعا بينها وبين ما مر من الوجوه التي اشرنا اليه واما الرواية الثانية فلانه لا دلالة
فيها على فساد عمل الجاهل مط بل المستفاد منها انما هو فساد عمله بحسب الغالب من جهة مخالفة اعماله
الواقع غالبا فلا ربط له بالمدعى مع ما قد يقال من انها ارشادية فلا دلالة فيها على الفساد عند
مطابقته للواقع واما الثالثة فلوجهين احدهما انه لا دلالة في نفي القبول على الفساد وانما يفيد
نفي الثواب كيف وقد ورد في الاخبار ما يدل على ان من شرب الخمر فلا يقبل صلوته اربعين يوما
وان خضوع القلب شرط في قبول الصلوة ونظائر ذلك كثيرة في الاخبار ويجاب عنه بان نفي القبول لازم
في المورد المستلزم للبطلان فانه المتبادر منه عرفا وثانيهما ان غاية ما يقتضيه الرواية المزبورة
هو اشتراط المعرفة في صحة العمل في الجملة فيكفي فيه مجرد المعرفة بأصول العقائد واما الرابعة فلانه كذ

حله

في ادلة صحة عبادة الجاهل مع مطابقته للواقع

حمله على النفي فلا دلالة فيها على فساد العبادة الصادرة من الجاهل القاصر في حال العمل سواء كان
مقصراً في تحصيل العلم ام لا ولو سلمنا توجه النهي الشأني بالنسبة اليه نظراً الى ان القول باختصاص
النواهي الشرعية بالعالم مستلزم للتصويب فلا نسلم دلالة النهي المزبور على الفساد اذ لا يجوز اجتماع الوجوب
الفعلي مع الحرمة الشأنية الغير المنجزة اذا الوجه في دلالة النهي على الفساد انما هو امتناع اجتماع الطاعة
والمعصية في محل واحد وقد يورد عليه بان النهي المزبور على الفساد اذ لا يجوز لاجتماع الوجوب
الفعلي مع الحرمة الشأنية الغير المنجزة اذا الوجه في دلالة النهي على الفساد انما هو امتناع اجتماع الطاعة
والمعصية في محل واحد فلا فساد عند انتفاء العصيان وقد يورد عليه بان النهي المزبور اخص من
اطلاقات العبادات فيجب تخصيصها به واما ما ذكر من ان الخبر محمول على النفي فغير مستقيم لان الظاهر
لزوم حمله على النفي كما هو قضية اصالة الحقيقة وانتفاء العبادة مستلزم لفسادها وما قد يقال من
ان حملها على نفي الذات متعذر اذ العبادة الفاسدة اذا اتى المكلف بها مع كونه معتقداً لكونها
صحيحة فهي مندرجة في عنوان الاطاعة والعبادة حقيقة اذ لا يصح سلب اسمها عنها ولذا
يستحق الثواب والاجر فعمل الجاهل المقصر المعتقد لصحته انما لا يمكن سلب اسم العبادة عنه فاذا
تعذرت الحقيقة تعين حملها على النفي بل جعله مبالغة في النهي فيكون ايضاً محمولاً على معناه
الحقيقي مدفوع بان اندراج ذلك في عنوان الاطاعة والعبادة واستحقاقه للاجر والثواب انما
كان لاجل كونه متبعاً بحسب ظاهر الشريعة وكونه ممتثلاً للامر الظاهري المتعلق بالعمل بالطريق
وليس من الاطاعة والعبادة بحسب الواقع اذ العبادة الواقعية لا تتحقق الا اذا كانت صحيحة فيمكن
سلب اسم العبادة عن العمل المخالف للواقع ولو سلمنا تعذر حمله على معناه الحقيقي فلا نسلم امكان
حمله على النهي بل هو محمول على النفي هو اقرب من غيره الى الحقيقة واما الخامسة فلوجهين
احدهما ان الرواية المزبورة مجملة لان العرف في مثله يفهم نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وذلك
يوجب التردد الموجب للاجمال وتوضيحه انه لا ريب في ان حمله على نفي الذات متعذر لان العمل مما
يمكن ان يتحقق في الخارج من غير تفقه ومنه فلا بد من حمله على المعنى المجازي ولم يقم قرينة في المقام على تعيين
واحد من المجازين من آخر وهذا دليل على اجمال الرواية ويورد عليه بان الظاهر من مثله نفي الصحة
لانه اقرب فيتعين تقديرها ولا اجمال لان الظواهر العرفية حجة كنصوصها بل قد يقال ان الدال
على نفي الذات دال على نفي الصفات ايضاً فاذا تعذر العمل به في نفي الذات لمخالفتها وجب العمل به في
الثاني لعدم الموجب وثانيهما انه لا دلالة في الرواية المزبورة على اشتراط التفقه في صحة العمل وانما
تدل على اشتراط اصابة السنة وهي تتحقق بمجرد المطابقة سواء كان عالماً بها حال الاصابة في حال
العمل اولا واما السادسة فلانها انما تدل على ان اكثر الصفات لا الاعمال الصادرة من الجاهل فاسدة و

في الجاهل القاصر الذي يخالف عمله للواقع

لا دلالة فيها على العموم وما قد يقال من ان هذه الرواية مجملة ومخصصة لاطلاقات العبادات ففي
من قبيل الاطلاق المقيد بالمجمل فليست بحجة فلا يعارض ان سياقها يابى عن الحكم باجمالها بل يدل على المنع
من دلالتها على الفساد الا ان يقال انه يستفاد منها عدم مطلوبية العمل الصادر من الجاهل من
جهة ان ما يفسده اكثر مما يصلحه فيعم المطلق ومما ذكرنا من الاجوبة يظهر الجواب عن الرواية
السابعة والثامنة وقد يجاب عن كل الاخبار المزبورة اجمالاً من وجهين احدهما ان الجاهل القاصر
غافل والامر يتقيد على الامتثال فيندرج في الادلة المزبورة فتأمل والثاني على تقدير تسليم
دلالتها على المدعى فهي معارضة بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة وهي ارجح منها من وجوه
عديدة فيجب تقديم الصحيحة المزبورة عليها القسم الثالث الجاهل القاصر الذي يكون عمله مخالفاً
للواقع وفيه وجوه واقوال احدها القول بالفساد مطلقاً وهو المشهور بين الاصحاب كما نص عليه
جماعة وادعى جماعة منهم قيام الاجماع عليه وارسله بعضهم ارسال المسلمات ثانيها
الصحة ولعله الظاهر من كلام بعضهم ثالثها التفصيل بين الاركان وغيرها فيحكم بالفساد مع
الاخلال بشيء من الاركان دون غيرها رابعها التفصيل بين الامور التي تتقوم منها الماهية
بحيث تنتفي الماهية بانتفائها عرفاً وبين غيرها فتفسد في الاول دون الثاني خامسها
القول بوجوب الاعادة عليه دون القضاء حجة المشهور امور منها ان لخصوصية الاعمال
الموظفة مدخلاً في التكميل وافادة القرب فما للترجيح من غير مرجح فمع المخالفة لا يحصل ذلك
كما لا يحصل خواص المعاجين والادوية المركبة عند الاطباء عند انتقاص جزء منها فيجب على
الجاهل التدارك عند انكشاف الخلاف تحصيلاً لفوائد العمل وما عرض عليه بان هذا الوجه
كما يقتضي المحافظة على اجزاء العبادة كذا يقتضي المحافظة على شرائطها التي من جملتها نية
القربة وهي منتفية في حق الجاهل فلا يتجه الحكم بالصحة في صورة الموافقة مط ويرد عليه اولاً
بان قضيته فرض مطابقة عمل الجاهل للواقع نفي عن اشتراطه كونه بحيث يتحقق منه قصد القربة
وثانياً بوضوح امكان تحقق قصد القربة منه كما يشهد به الوجدان ومنها ان ما كان جزءاً
او شرطاً او مانعاً في حال العلم كان جزءاً او شرطاً او مانعاً حال الجهل فاذا انتفى شيء من ذلك انتفى
المركب فلم يكن المأتي به موافقاً للمامور به وهو معنى فساده اما عموم جزئيته لحال الجهل فلان
الجهل لا يوجب تغير المامور به فان المخاطب بالصلوة مع السورة اذا كان جاهلاً عن السورة في
الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الجهل ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر آخر
حين الغفلة لانه قاصر فالصلوة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بامر اصلاً غاية الامر
عدم توجه الامر بالصلوة مع السورة اليه لاستحالة تكليف القاصر العاجز فالتكليف ساقط

في صحة عبادة القاصر

عنه ما دام الجهل باقيا نظير من غفل عن الصلوة راسا او نام منها فاذا التفت اليها او الوقت
باق وجب عليه الاتيان بمقتضى الامر الاول وربما اورد عليه بثبوت شرطيه الجزء بحال الجهل
اما ثبت لو ثبت الجزئيه بمثل قوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
دون ما لو قام الدليل اللبي مثل الاجماع ونحوها على جزئيه شيء في الجملة واحتمل اختصاصها الا
بحال التذكر فان مرجع الشك المزبور الى الشك في الجزئيه حال الجهل فيرجع فيها الى البرائة او الاحتياط
على الخلاف وكذا لو كان الدال على الجزئيه حكما تكليفيا مختصا بحال العلم وكان الامر باصل العبادة
مطلقا فانه يقتصر في تقييده على مقدار قابليته دليل التقييد اعني حال التذكر اذ لا تكليف حال الجهل
فالحرء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال العلم كلبس الحرير ونحوه و
يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما انه ان اراد بعدم جزئيه ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الجاهل
انحاء العبادة الخاليه عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجه الخطاب اليه بالنسبة الى المجهول عنه
ايجابا او اسقاطا وان اراد به امضاء الخالي عن ذلك الجزء من الجاهل بدلا عن العبادة الواقعيه فهو
حسن لانه حكم في حقه بعد زوال الجهل لكن عدم الجزئيه بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد
من المختلفين في مسئلة البرائة والاحتياط لان هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه ادلة البرائة بل
الاصل فيه العدم بالاتفاق وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا او سهوا
بمعنى عدم كونها مأمورا بها ولا مسقطا عنه وثانيهما ان ما ذكر من اختصاص الجزئيه بحال العلم ان
اراد به كون الحكم الوضعي اعني وجوب الاتيان بذلك الجزء مختص بالعالم فهو باطل بعد ملاحظة
ظهور قيام الاجماع على عدم اشتراط احكام الوضعيه بالعلم وغيره من الشرائط العامة في ثبوت الحكم
التكليفي وان اراد به كون الحكم التكليفي الغير المنجز مشروطا بالعلم فهو مدفوع بلزوم الدور اذ لا
العلم بالتكليف لا يحصل الا بعده فلو كان التكليف مشروطا بالعلم لزم الدور الا ان يقال ان امكان
العلم شرط في ثبوت التكليف فينتفي التكليف عن الجاهل القاصر العاجز عن الامتثال بواسطة عدم تمكنه
من تحصيل العلم او يقال بان حصول العلم من قبيل الشرط المتاخر فتم او يقال ان الدور المزبور انما
يلزم على ذلك لو قلنا بتوقف اصل الخطاب على العلم به وهو مما لا نلتزم به بل انما نقول بتوقف تعلقه
علينا لعلم صدور الخطاب فلا دور وبالجملة فلا ينبغي ان القاصر الذي لا يتمكن من الامتثال ليس مكلفا
فعلا بل التكليف المتوجه اليه مشروط بزوال العجز المزبور وقد عرفت ان الادلة الاربعه القاضيه
باشتراط القدرة قاضيه بارتفاع التكليف عن القاصر المزبور نعم قد يقال بتوجه الخطابات الواقعيه
بالنسبة اليه على سبيل الوجوب التعليقي لا المشروط بان يقال ان القاصر مكلف بالتكاليف الشرعية
ويجب عليه امتثالها بعد زوال الجهل وكذا الحال بالنسبة الى الغافل عن العلم والالتفات لسائر ط

نع توجه

في الجواب عن ادلة صحة عمل القاصر

في توجه اصل التكليف الى المكلف وانما يعتبران في المكلف به كما ان دخول الوقت شرط في صحة
العبادة الصادرة من المكلف بناء على ان الوقت ظرف للواجب وليس شرطا في تعلق التكليف على
المكلف فالتكليف ثابت عليه من حين البلوغ ولذا صرح جماعة من الاصحاب بان الصوم واجب
على المكلف من حين رؤية الهلال وقد صرحوا ايضا بوجوب الحج على المستطيع من اول زمان حصول
الاستطاعة بل يمكن ان يقال ان القدرة وان كانت شرطا في التكليف في القاصر وان كان عاجزا
الا ان مجرد توجه الطلب اليه من ارادته منه ليس قبيحا والطلب مغاير معها والتكليف عبارة
عن الطلب فيمكن ان يتوجه بالنسبة اليه وهذا مبني على ما ذكره جمع العلامة من القول بجواز
امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه فتم ومنها قاعدة الاشتغال وتقريرها ان التكليف بالعبادة
الصحيحة الواقعيه انما تعلق بالنسبة الى المكلف وهو مردد بين الاقل والاكثر فيجب عليه الاحتياط
لتحصيل البراءة اليقينية وفيه نظر ومنها ان ذمة المكلف قد اشتغلت بالعبادة عند اجتماع
الشرائط فيه فيستصحب بقائه الى ان يتحقق المزيل ولا يحصل العلم بالبراءة الا مع مراعاة الاحتياط
مع ترك الجزء في حال الجهل فيجب عليه الاحتياط بالاعادة ان امكن ذكره في الوقت او القضاء ان كان في خارج
الوقت ومنها ظهور قيام الاجماع عليه كما يكشف عنه التتبع ومنها الاجماعات المحكية في جملة
من الكتب ومنها ان انكشاف الخلاف بعد العمل اما ان يستند الى طريق عقلي من علم وغيره او الى
طريق شرعي من نص او اجماع وعلى اي تقدير كان فما دل على حجية الطرق العقلية والشرعيه و
وجوب التعويل عليها قاض بوجوب الاعادة في هذا المقام بعد ملاحظة دلالتها على فساد العمل
الواقع قبل انكشاف الخلاف فان قلت ان العبادة التي صدرت عن الجاهل القاصر قبل انكشاف الخلاف ف
انما كانت مستندة الى الطريق المعتبر العقلي او الشرعي مثلا او لونيه للامارة الثانيه من الامارة
الاولى في الاثار السابقة قلت الاولونيه هنا ثابتة وهي ان التكليف بالعمل بمقتضى الامارة
الثانيه منجز في هذا المقام بخلاف الامارة فان حجيتها قد انقضت بمجرد انكشاف الخلاف ولذا الاولى م
وجب عليه العدول عنها الى الثانيه فيجب عليه ترتيب الاثار المختصه بالثانيه ومنها وجوب
الاعادة ولعل مستند القول بالصحة مطلقا امور الاول اصالة الاصل ويقرر تارة بان الاصل عدم عدم م
الاكثر واخرى بان الاصل عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته ويورد عليهما بان الحادث
المجعول هو وجوب المركب المشتمل عليه فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه
المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كوجوب الاربعه وبمعنى الطلب الغيري
حادث مغاير لكن لا يترتب عليه اثر يجدي فيما نحن فيه الاعلى القول باعتبار الاصل المثبت
ليثبت بذلك كون الماهيه هي الاقل وثانيا بان مقتضى الاصل عدم جزئيه الشيء المشكوك فيه

ومرجعه الى اصالة عدم صيرورة السورة جزءاً للمركب المامور به ليثبت بذلك خلو المركب المامور به منه ومرجعه الى اصالة عدم الامر بما يكون هذا الجزء منه وفيه ما مر من انه اصل مثبت فلا يعول عليه وقد يورد على الاصول المزبورة اولاً بانها معارضة مع استصحاب الاشتغال وهو مقدم عليها سيما بناء على القول بكونه كاشفاً تعبدياً وثانياً بانها معارضة مع اصالة عدم حصول المهية فتتساقطان وثالثاً بان مرجعها ان كان هو استصحاب العدم بمعنى ان كل من الوجوب الجزئية من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم فمع الشك في حصولها يستصحب عدمها فيرد عليه المنع من جريان الاستصحاب المزبور في هذا المقام بعد ملاحظة حصول العلم الاجمالي بوجوب امر مردد بين الاقل والاكثر عليه في هذا الحال وتوضيحه ان الشك المزبور يرجع الى الشك في مطلوبية الاقل وعدمها وهذا لا يقتضي بتعلق الامر بالاقل حتى يترتب عليه حصول الامتثال مع الاكتفاء به وان كان مرجعها اخبار البراءة فلا ريب في ان غاية ما يستفاد منها هو عدم وجوب ذلك في حال الجهل ولا دلالة فيها على انتفاء الوجوب بعد انكشاف مخالفته للواقع لان قوله عم ما لا يعلمون بمنزلة القيد للرفع فمع العلم بالاخلال بالجزء المزبور وجبت عليه الاعادة وقد يجاب عن الاول بان الشك في حصول اليقين بالبرائة مسبب عن الشك في الجزئية وعدمها فالاصل القاضي بانتفاء الجزئية المزبورة قاض بتحقق البرائة مع الاتيان بالاقل مطلقاً فيجب تقديمه على الاستصحاب المزبور بقاعدة التسبيب والمسبب والمزيل والمزال وعن الثاني بان الاصول المزبورة كاشفة عن حكم الشارع بحصول المهية ولو في مقام العمل فيجب تقديمها عليها بقاعدة المزيل والمزال وعن الثالث بان الاخبار البرائة قاضية بجواز الاكتفاء بالاقل في حال الجهل وحصول الامتثال به فيستفاد منها ان العالم والجاهل بمنزلة الموضوعين المختلفين فالتكليف على العالم هو الصلوة المشتملة على السورة والتكليف المتعلق على الجاهل هو الصلوة الغير المشروطة بها كما ان ما دل على اشتراط القدرة قاض بارتفاع التكليف عن العاجز في حال العجز فقط فلا يجب عليه الاعادة بعد زوال العجز ولذا نقول بان العبادات الاضطرارية الواقعة في حال الضرورة صحيحة ولا يجب على المكلف اعادتها بعد زوال العذر والتفرقة بين شرطية العلم والقدرة ضعيفة جداً والقول بان اصالة البراءة مما لا يقتضي ثبوت المهية لانها من الاصول المثبتة مدفوع بان قوله عم من عمل بما علم كفى عنه ما لا يعلم ونحوه يقتضي جواز الاجتزاء بالمعلوم وحصول الامتثال به ولا واسطة بين الاجزاء وحصول المهية فان قلت ان قوله عم من عمل بما علم انما يقتضي بحصول الامتثال مع العلم بالاتيان بما علم من المامور به وهو لا يحصل بمجرد الاتيان بالاقل اذ من المبين ان احتمال عدم صحته من جهة ارتباطه بجزء او شرط اخر يمنع من حصول العلم المزبور قلت فنقول ان التمسك بالخبر المزبور لاثبات الصحة يتوقف على احراز كونه

الاقل صحيحاً والا لم يعلم بتعلق الامر به حتى يكون الاتيان به موجباً للعلم بالاتيان بما علم فاثبات صحته بالخبر المزبور كما هو قضية الاحتجاج المزبور دور ظاهر قلت لا ريب في ان ما ذكر انما يتوجه بالنسبة الى الاطلاقات المجملة اما الاطلاقات الغير المجملة فلا ريب في امكان اثبات الصحة وحصول الامتثال بها وقد استقرت طريقة الاصحاب على ذلك في ابواب الفقه بل يمكن التمسك في اثبات الصحة في المقام بقوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي فانه قاض بان المامور به ايضاً مطلق وغير مقيد بشيء من الجزئية والشرطية والمانعية وغيرها حتى يرد البيان من الشارع والقول بان الخبر المزبور ليس ناظراً الى صورة جهل المكلف بالامر والنهي بل انما يقضي بانه مطلق حتى يرد فيه امر او نهي في الواقع مدفوع بان اصالة العدم وورود الامر والنهي كاف في صحة الاستدلال به بالرواية المزبورة في هذا المقام الوجه الخامس قاعدة الاجزاء وتقريرها ان الجاهل المزبور انما اتى بالمامور به على وجهه وامتثال الامر الواقعي يقتضي الاجزاء اما الصغرى فلانه لا ريب في كونه مكلفاً بالعبادة المزبورة في تلك الحال ولا ريب بصادق عدم كونه مكلفاً بذلك الجزء بعد ملاحظة عدم قدرته على الاتيان به فالتكليف الواقعي انما تعلق واقعاً بالعبادة الخالية عن ذلك الجزء والقول بان الجزئية والشرطية ونحوهما من الاحكام الوضعية تعم العالم والجاهل جميعاً فبعد انكشاف الخلاف وحصول العلم بالاخلال بذلك الجزء او الشرط وجب عليه القضاء اذ الجزئية ونحوها لا تسقط بمجرد الجهل مدفوع اولاً بان ايجاب العبادة المجردة عن ايجاب الجزء في قوة الدليل القاضي بانتفاء الجزئية في الفرض المزبور وثانياً بما قيل من ان الحكم الوضعي ليس مجعولاً على سبيل الاستقلال وانما هو تابع للحكم التكليفي فينتفي عند انتفائه وثالثاً بان القاصر اما ان يعتمد في اعماله على الطرق الشرعية المجعولة واما ان يعتمد فيها على الطرق العقلية المتخيلة او العقلائية فان كان من قبيل الاول كان الامر المتعلق بالعمل بمقتضاها قاضياً بحصول الامتثال الشرعي مع مطابقته للمامور به وان كان من قبيل الثاني او الثالث فكذلك لانه مقتضى قاعدة الملازمة ودعوى ان ذلك امر ظاهري فلا يقتضي الاجزاء عن الواقع مدفوعة بان الحكم المستفاد من الطرق المعتبرة من الاحكام الواقعية الثانوية لمكان بدليتها عن الاحكام الواقعية الاولية نظير التيمم الواقع بدلا عن الطهارة المائية والعبادات الاضطرارية الواقعة بدلا عن العبادات الاختيارية فانه لا ريب في تعلق الامر الواقعي بجميع ذلك كما هو قضية قاعدة الترتب بوجه اخر نقول لا معنى محصل للواقعية الا فهل المراد به حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه الا الله او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وحيث لا دليل على تعيين شيء من ذلك وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا بالنسبة الى الحكم بالقضاء فيما دل الدليل على ثبوته مع

في صحة عبادات الجاهل المقصر

كالصلوة بل نقول ان صدق الفوات في حق الجاهل الغافل ممنوع اذ لا تكليف له بغير معتقده حتى يصدق في حقه الفوات وثبوت القضاء في حق النائم والناسي انما ثبت بالنص واما الكبرى فلقضاء الاجماع بل الضرورة عليه ولان الاتيان بالمامور به على وجهه يستلزم عدم فوات المصلحة المقصودة باتيانه فاستدراكها بالاعادة تحصيل للحاصل الوجه الثالث ان الجاهل القاصر عاجز عن الاتيان بذلك الجزء والشرط فيجب عليه الاتيان بالصلوة الخالية عنهما لعموم القاعدة المستفادة من حديث الميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وما لا يدرك كله لا يترك كله بل يمكن دعوى استقلال العقل على ثبوت هذه القاعدة مضافا الى الاجماع المنقول المعتضد بظهور عدم الخلاف والاستقراء والتتبع في كلمات الاصحاب بالنسبة الى موارد هذه القاعدة مضافا الى الاجماع المنقول آه وبالجملة فهذه القاعدة قاضية بتعلق الامر بالقدر الممكن عند تعذر الكل والامر يقتضي الصحة نعم هذا الوجه انما يستقيم اذا كان العذر مستوعبا بالنسبة الى تمام الوقت اذ لو كان مختصا ببعضه فلا يصدق عليه التعذر على الاستطاعة بناء على المختار من ان الواجب الموسع مضيق كلي فانما يستفاد من ذلك سقوط القضاء بناء على ان القضاء بامر جديد ولا دلالة فيها على سقوط الاعادة في هذا المقام اذ الامر بالكلي متحقق في تمام الوقت واما على القول بكونه عبارة عن تعلق التكليف في جزء من الوقت على سبيل التخيير الزماني فالظاهر امكان التمسك بالقاعدة المزبورة لعدم وجوب الاعادة على المكلف المزبور الوجه الرابع القاعدة الثانوية الثابتة في خصوص الصلوة من جهة قوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله ع في مرسلة سفيان تسجد سجدتي السهو في كل زيادة ونقيصة وقوله ع فيمن نسي الفاتحة اليس قد اتممت الركوع والسجود الى غير ذلك من الاخبار القاضية بذلك الوجه الخامس صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة الوجه السادس الاخبار الواردة في معذورية الجاهل كقوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه الوجه السابع ان العمل المزبور قد كان صحيحا قبل انكشاف الخلاف فيحكم بصحته بعده قضاء لحق الاستصحاب الوجه الثامن عموم ما دل على عدم العبرة بالشك بعد العمل وتعليله بانه حين العمل اذكر فان العبادة المزبورة من جملة الاعمال الواقعة على اعتقاد الصحة الوجه التاسع ان الحكم بوجوب الاعادة والقضاء عليه مستلزم الحرج وهو منفي في الشريعة الوجه العاشر اطلاق العبادات بناء على مذهب الاعمي فانها قاضية بجواز الاكتفاء بالفرد المبيض اذ الاصل عدم تقييدها بما يشك في جزئيته او شرطيته او مانعيته والجواب اما عن الاول فمن وجوه احدها ان التمسك بادلة البراءة انما يجوز مع عدم قيام دليل اجتهادي على الجزئية والشرطية

في الجواب عن الادلة

وهو هنا موجود فان الاطلاقات والعمومات الواردة في بيان الجزئية والشرطية قاضية بفساد العبادة مع الاخلال بشيء من ذلك مطلقا في صورتي العلم والجهل مطلقا واصالة البراءة اصل فقاهتي فلا تصلح للمعارضة معها وقد يورد عليه بان قوله ع رفع عن امتي ما لا يعلمون حاكم على تلك الاطلاقات لانه ناظر الى الامور الثابتة كما هو قضية ظاهر لفظ رفع وقد تقرر ان الدليل الناظر بدلالته اللفظية الى مدلول ادلة اخرى حاكم عليها ومخصص لها كحكومة قوله ع رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وقاعدتي الحرج والضرر ونحوها على الاطلاقات القاضية بثبوت الاحكام التكليفية والوضعية ويجاب عنه بوضوح التفرقة بين قوله ع رفع القلم عن الصبي وبين قوله ع رفع عن امتي ما لا يعلمون فان الاول ناظر الى الواقع بخلاف الثاني فان الجهل ماخوذ في موضوع الدليل المزبور فلا مسرح له في هذا المقام بعد ملاحظة ارتفاع موضوع الجهل المزبور بسبب الادلة الاطلاقات المزبورة على ثبوت الجزئية والشرطية والمانعية على سبيل الاطلاق والقول بان اصالة البراءة اصل فقاهتي وحديث الرفع دليل اجتهادي مما لا نرى له محصلا في المقام وثانيها ان اصالة البراءة لا تقضي بارتفاع الجزئية والشرطية والمانعية بل انما تقضي بارتفاع التكليف فلا معارضة بينها وبين الادلة القاضية بثبوت الجزئية ونحوها ويورد عليه بان وجوب الاعادة والقضاء تكليف فيكون منفيا باصالة البراءة ومقتضاها ح هو الحكم بصحة العبادة المزبورة وثالثها ان مقتضى الاستدلال المزبور هو كون الاصل في جميع الاجزاء والشرائط والموانع ان تكون من الامور العلمية وهو يقتضي القول بكون العلم ماخوذا في تلك الامور على سبيل الموضوعية ومن البين ان موضوعية العلم نادر في الشرعيات والعرفيات فلا بد من حمل قوله ع ما لا يعلمون على الطريقية ومقتضاها ح عدم تبدل الامور الواقعية باختلاف العلم والجهل فمع انكشاف الخلاف يجب عليه الاعادة تحصيلا للبراءة اليقينية واما عن الثاني فبالمنع من جريان قاعدة الاجزاء في هذا المقام اذ ليس العمل الصادر من القاصر مطابقا لمقتضى الواقع الاولي حتى يكون الاتيان باعثا لحصول الامتثال بل انما هو امر ظاهري وما ذكر من ان الحكم المستفاد من الطرق المعتبرة واقع ثانوي فالاتيان به قاض بحصول الامتثال مدفوع بانه ان اريد من ذلك ثبوت الواقع الثانوي على الوجه المذكور بالامر الترتيبي مع عدم ثبوت الواقع الاولي في هذا الفرض ففيه انه مستلزم لاختلاف الحكم باختلاف المكلفين وهذا تصويب محض وان اريد من ذلك ثبوت الواقع الاولي والثانوي جميعا في هذا المقام فهو مستلزم للتناقض لتحقق الوحدات الثمان فيه في هذا المقام وقاعدة الترتيب غير قاضية بارتفاع شيء منها لان ملاك هذا التناقض بعينه جار بناء على ما نقول من كون الحكم المستفاد من الطرق من الاحكام

في الجواب عن ازالة الشبهة

الظاهر به اذ وجه الظاهر والواقع ليست معتبرة في التناقض قلت لا يخفى ان الحكم الظاهري
عذري محض بمعنى ان العامل به معذور في مخالفة الواقع وليس معاقبا بسبب هذه المخالفة
ومجرد ذلك ليس مستلزما لحصول التناقض على الوجه المذكور وبالجملة فبعد صيرورة المكلف
عالما بحصول الاخلال بشيء مما يعتبر في صحة العبادة المأتي بها كان اللازم عليه الاعادة امتثالا
للامر المتعلق بها اذ الاصل عدم تحقق الامتثال وبقاء الشغل على حاله هذا اذا كان الوقت
باقيا او لم يكن الواجب موقتا واما لو كان فاشتغاله على القول بان القضاء بالامر الاول ولا اشكال
في وجوب القضاء حتى في صورة انكشاف الخلاف بعد فوات الوقت واما على القول بانه بامر جديد
فقد يستشكل في ثبوت القضاء في هذا المقام نظرا الى عدم قيام دليل على ثبوته اذ التكليف بالقضاء
القضاء متفرع على التكليف بالاداء فينتفي بانتفائه مع ان مقتضى اصالة البراءة واستصحاب
البراءة الاصلية وغيرهما من الاصول المقررة هو عدم وجوب القضاء عليه في هذا الحال ويرد
على ذلك بوضوح صدق هذا الفوت عند عدم المطابقة وان لم يكن مكلفا بالاداء من جهة ثم
الجهل والغفلة فان انتفاء التكليف من جهة الغفلة ونحوها لا ينافي صدق الفوات كما في النائم
والناسي والقول بتوقف صدق الفوات على تحقق التكليف بالفعل الفائت في الوقت فالحكم بوجوب
القضاء في النائم والناسي لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات مدفوع بوضوح صدقه اسم
الفوات فيهما في المقام ونظائره مما يفوت بسببها فعل مشتمل على مصلحة المكلف فيصح انتفاء
ذلك عنه بسبب نومه الفعل لفلاني من غير تجوز اصلا والقول بان انتفاء التكليف في
الوقت قاض بانتفاء صدق الفوات عليه ولذا لا يصدق على الصبي والمجنون والعاجز انه فات
منهم التكليف مدفوع بانه قياس مع الفارق لان اطلاق لفظ الفوات على النائم والمغمى عليه
شايع متعارف الاطلاق والبيه بخلاف مثل المجنون والصبي فان الاطلاق عليه غير متحقق وقد
يستدل لوجوب القضاء عليه بالاستصحاب وتقريره انه لو انكشف الخلاف في الوقت فلا ريب
في كونه مكلفا بالاعادة فاذا تركها وفات الوقت كان اللازم عليه قضاؤها لان الاستصحاب
المزبور قاض بتحقق الفوات صدق المستلزم لوجوب القضاء عليه وقد يورد بان اثبات موضوع الفوت
بالاستصحاب مستلزم للاصل المثبت اجيب عنه بانه امر عدمي لانه عبارة عن عدم الامتثال
فيكفي في نفيه التمسك باصالة العدم الا ان يقال بان الفوت من قبيل تقابل العدم والملكة
فلا يمكن اثباته بالاصل الا بناء على القول بكون دليل الاستصحاب من الادلة الاجتهادية
او من الكواشف التعبدية اما بناء على مذهب المشهور من كونه اصلا عمليا فلا نسلم كونه قاضيا
صدق الفوت في هذا المقام نعم قد يقال ان وجوب القضاء متفرع على عدم الامتثال في الوقت

فساد عمل الجاهل مع تقصيره

وهو من الآثار الشرعية المترتبة على اصالة عدم الامتثال وقد يورد عليه بانه يقتضي
القول بوجوب القضاء على من شك في انه هل صلى في الوقت او لا وهو مما لا يلتزم به ويجاب عنه جو
بان الحكم بوجوب القضاء فيما ذكرناه انما نشأ من الدليل القاضي بوجوب الاعادة عليه
في الوقت فهو منتف في غير هذه الصورة هذا اذا انكشف الخلاف في الوقت واما لو انكشف
الخلاف بعد فواته فيشكل على التمسك في ذلك بالاستصحاب المزبور لان الوقت قيد للدليل
القاضي بثبوت المستصحب المزبور فلا يمكن استصحابه بعد زواله لانا لقيد المزبور دليلنا نفر
له نعم قد يستدل على وجوب القضاء عليه في هذه الصورة ايضا بان مقتضى الادلة القاضية
بثبوت الجزئية والشرطية هو كون الاخلال بشيء منهما موجبا لصدق الفوات المستلزم لوجوب
القضاء عليه مطلقا وقد يستدل له ايضا بالاطلاقات القاضية بثبوت اصل التكاليف الشرعية
فانها قاضية بوجوب الاعادة عليه اذا كان في الوقت والقضاء ان كان في خارجه ويورد عليه
بان الاوامر المزبورة انما تعلقت بالماهيات المقيدة بالوقت فزوال القيد موجب لزوال المقيد
وهو موجب لزوال المقيد وبان ما ذكر مستلزم لانتفاء العصيان مع التأخير لكونهما سواء و
التالي باطل اجماعا ولانه مستلزم لكون الثاني ايضا اداء ودعوى ان الزمان من لوازم فعل
المأمور به وليس من اخلافه فلا يسقط باختلاله كما ترى القسم الرابع الجاهل المقصر الذي
يكون عمله مطابقا للواقع والظاهر انه لا اشكال بل لا خلاف ظاهرا في فساد عمله اذا لم يتمكن من قصد
القربة اذ لا عبادة مع انتفاء القربة وهذا يقتضي الحكم بفساد عبادته اذا قام طريق ظاهري على
حرمتها او فسادها فانه في صورة كونه معتقدا لكونه معصية لا يتمكن من قصد القربة بها وان كانت عبادة م
بحسب الواقع وكذا اذا كان لفسادها لانه حينئذ معتقد لكونه محرما من حيث التشريع وكذا اذا معتقداً م
كان مقصرا في حال العمل ملتفتا الى تقصيره والى كون الاتيان بالعمل مستلزما للعصيان اذ لا
يتمكن حينئذ من قصد القربة والاخلاص في العمل المزبور اذ لا يطاع الله من حيث يعصى ولا يمكن
التقرب بالمعصية واما لو تمكن من قصد القربة المعتبرة في صحة العبادة كان تاركا لتحصيل العلم كالوم
حتى عجز عنه وقلنا بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار المصحح لجواز المؤاخذة والعقاب
المستلزم لتحقق العصيان في هذا المقام او غفل عن تقصيره في الاثناء او كان ملتفتا الى تقصيره
وكان غافلا عن حرمة العمل قبل تحصيل العلم ففي صحة عبادته حينئذ وعدمها قولان اقواهما الصحة كما
هو خيرة الوالد العلامة دام ظله وجماعة من الاجلة لان المفروض انه اتى بالمأمور به على الوجه
الصحيح الشرعي وقد تقرر ان امتثال الامر الواقعي يقتضي الاجزاء كما مر في ذلك بين حصول
... بين العلم الشرعي ولا في الثاني بين العلم المستفاد من الطرق بق

في الجاهل الذي يكون عمله مطابقا للواقع

الاجتهادي وبين العلم الحاصل من الاصل العلمي بل يكفي في صحة عمله مطابقته لمقتضى الفتوى الصادر
عن المجتهد الجامع لشرائط الافتاء والعمل اذا بني على تقليد وكان ممن جاز له التقليد وبالجملة فالمقتضي
للصحة في المقام ثابت بعد ملاحظة قضاء الاطلاقات بالصحة وحصول الامتثال المقتضي لعدم
وجوب الاعادة والقضاء عليه في هذا الحال وغاية ما يتخيل كونه مانعا من صحة العمل المزبور
امور احدها النصوص القاضية بحرمة التدين بما لا يعلم وحرمة العمل بغير علم فان النواهي
المزبورة شاملة بالنسبة الى المقصر الذي يكون مقصرا في اثناء العمل وقد تقرر ان النهي
اذا تعلق بعبادة يقتضي فسادها نعم لو كان غافلا عن تقصيره في الاثناء امكن القول بعدم
توجه النواهي المزبورة بالنسبة اليه فلا دلالة فيه عليه. ثانيها في هذه الصورة الثاني
ان تحصيل العلم واجب قبل العمل على المقصر كما يدل عليه الادلة الاربعة وايجاب شيء قبل
شيء يقتضي النهي عن الاتيان به قبله كما ان وجوب الاستبراء قبل بيع الجارية يدل على حرمته
قبله سيما بناء على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وقد تقرر ان النهي في
العبادة يقتضي فسادها مع ان الامر بوجوب تحصيل العلم قبل العمل يقتضي عدم مطلوبية
العمل قبل العلم وعدم تعلق الامر به قبله مع سعة الوقت بل يقتضي عدم الاذن الشرعي في
ذلك لانه المستفاد من ذلك عرفا ولامتناع اجتماعهما في محل واحد عقلا ومن البين ان انتفاء
الامر يستلزم الفساد سواء فسرنا الصحة بما وافق الامر يستلزم الفساد سواء فسرنا الصحة
بما وافق الامر او بما اسقط القضاء او بما اجتمع فيه الاجزاء والشرائط اما على الاولين فوا صح
واما على الثالث فلان الامر بتحصيل العلم قبل العمل يقتضي تقييد الامر المتعلق بالعمل بذلك
ومقتضاه شرطيته العلم في حصول العمل الصحيح الجامع للاجزاء والشرائط وبالجملة فيمكن ان
يقال ان المستفاد من الادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم انما هو الوجوب الشرطي فلا
تصح العبادة الا بعد العلم والمعرفة كما هو قضيته انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ولذا استدل
جمع من الاصوليين والفقهاء بالادلة المذكورة على اشتراط صحة العبادة بواحد من الاجتهاد
والتقليد بل ادعوا الاجماع على ان عبادة تارك الطريقين باطلة سواء طابق الواقع ام خالفه
ونسبه غير واحد الى الشهرة ومما يشهد على ما ذكرناه انه لو جاز العمل قبل العلم للزم عدم كون
تحصيل العلم واجبا والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان وجوب تحصيل العلم
ثابت بالادلة الاربعة واما الملازمة فلان العلم انما يجب مقدمة للعمل اذ لا يجب العلم بنفسه
... المقول فلو جاز العمل قبل العلم لزم ترك كونه مقدمة شرعية للعمل ومقتضاه عدم
الوجوب من اصله فوجوب ... العلم دليل على حرمة العمل الواقع قبل حصول العلم والتحريم في

في الجواب عن الادلة

في العبادة دليل على فسادها مضافا الى ان الظاهر من الاخبار ولو بمعونة فهم الاصحاب
انما هو كون العلم مقدمة شرعية للعمل وليس مقدمة للوجود ضرورة امكان حصول العمل من دونه
فيكون مقدمة للصحة ومقتضاه انتفاء الصحة عند انتفاء العلم وقد يقرر الاستدلال المزبور
بوجه اخر وهو انه لا ريب في ان الحكم بكون تحصيل العلم واجبا غيريا يستلزم النهي عن الضد
العام الذي هو عبارة عن الترك والترك انما يحصل في المقام بنفس العمل الواقع قبل تحصيل
العلم اذ لا يجب تحصيله بعد العمل ومقتضاه الحكم بحرمة العمل المزبور سواء طابق الواقع ام خالفه
وتحريم العبادة دليل على فسادها الثالث انه غير متمكن من قصد القربة فيفسد العبادة من
جهة الاخلال بها الرابع انه لا اشكال في فساد عبادة الجاهل المقصر الذي يكون عمله مخالفا لعا
للواقع وهذا يستلزم القول بفساد عبادته التي تكون مطابقة للواقع نظرا الى تساويهما من حيث
الاختيار اذ مجرد المخالفة الغير الاختيارية لا يمكن ان يكون موجبا للاختلاف بينهما من حيث الثواب
والعقاب فكما ان الاول مستحق للعقاب من جهة ترك الامتثال كذلك الثاني فلا يمكن القول
بكون الثاني ممتثلا ومؤديا للمامور الشارع به وانت خبير بضعف الوجوه المزبورة كما يظهر لك
من ملاحظة ما تقدم فراجع وينبغي التنبيه على امرين الاول انه قد عرفت مما ذكرناه ان
الجاهل اذا خالف عمله للواقع فهو غير معذور في الحكم الوضعي وان كان مقصرا فهو غير معذور
لا من حيث العقاب لا من حيث الحكم الوضعي ... من جهة سائر الاثار بمعنى ان شيئا من اثار الشيء
المجهول ... وغيره من الاثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لاجل جهله
وقد صرح الاصحاب باستثناء القصر والاتمام والجهر والاخفات من ذلك فحكموا بمعذورية
الجاهل في هذين الموضعين الذي يظهر من جامع كلماتهم انهم اراد ... لك ... المقصر
ظاهر كلامهم ارادتهم معذورية المقصر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانيا
او ما اجتمعت فيه الشرائط والاجزاء مطلقا او مقيدة بانتفاء الموانع او ما وافق الامر وربما
يرجع بعضها الى بعض وقد وقع الاشكال في كلام جماعة من المحققين في انه اذا لم يكن معذورا
من حيث الحكم التكليفي كما في الاحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر
بالنسبة الى المسافر ثابتا وما ياتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا ان لم يكن مامورا به فكيف
يسقط الواجب ان كان مامورا به فكيف يجتمع الامر به مع فرض توجه الامر بالقصر وقد يدفع
الاشكال المذكور بوجوه احدها ان الجاهل والعالم هنا من قبيل الموضوعين المختلفين
كالعاجز والقادر والمسافر والحاضر وغير ذلك مكلف في الواقع بالقصر او الاتمام تعيينا والجاهل فالعالم م
مخير بين القصر والاتمام وهذا التنويع وان كان فاسدا في سائر المقامات الا انه لا باس بالتزامه

المنع
في الجواب عن ادلته

هنا وقد يورد عليه بوجوه الاول انه مخالف للاجماع المنقول على عدم اشتراط العلم في تعلق التكاليف لطلب الواقع على المكلف الثاني ان التكليف المزبور لو كان مشروطا بالعلم لزم الدور وهو محال وما قد يقال من ان الوضع هنا مشروط بالعلم فلا فساد مع عدمه بخلاف الحكم التكليفي فانه ليس مشروطا بالعلم فلا دور فمدفوع اولا بان الكلام في المقام انما هو في نفي الاعادة وهو حكم تكليفي فلا يمكن ان يكون مشروطا بالعلم وثانيا بان يكون الوجوب الثابت في هذا المقام انما كان لمكان الجزئية او الشرطية فالحكم بانتفائهما يستلزم الحكم بانتفاء الحكم التكليفي ايضا واحتمال ثبوت الوجوب النفسي في المقام مما يقطع بفساده وثالثا بان القول بمشروطية الحكم الوضعي بالعلم مما يستلزم الدور ويورد عليه بالنقض بالشرائط العلمية فانها ثابتة في الشريعة مع انها مشروطة بالعلم وبالنقض بالمواضع التي يكون العلم ماخوذا فيها على سبيل الموضوعية فانه لا ريب في ان الحكم باعتبار العلم في هذه المقامات ليس مستلزما للدور وكذا الحال بالنسبة الى ما نحن فيه والانصاف ان دعوى لزوم الدور على الوجه المزبور غير مستقيم الثالث ان ما ذكر من كون الجاهل بذلك مخيرا بين الامرين المزبورين واقعا لا وجه له لان علمه بهذا التخيير مناف لكونه مكلفا بتحصيل العلم وايضا لا ريب في ان تحصيل العلم انما وجب مقدمة لاداء الواجب فلا يجب تحصيله مع الصحة في هذا المقام فالحكم بصحة العمل المزبور مناف للحكم بوجوب تحصيل العلم عليه في هذا الحال والحكم بعدم وجوبه يستلزم خروج المقصر عن كونه مقصرا هف ومخالف لمقتضى الاطلاقات القاضية بوجوبه والحكم بكونه واجبا نفسيا في خصوص المقامين المزبورين مخالف للاجماعات المنقولة المعتضدة بعدم ظهور الخلاف والحكم بكونه واجبا نفسيا في خصوص المقامين المزبورين دون سائر المقامات تكلف مع ان هذا التفصيل غير مستفاد من الادلة مضافا الى انه مخالف لما يظهر من كلماتهم وثانيهما ما ذكره كاشف الغطاء ره من ان التكليف بالاتمام يترتب على معصيته بترك القصر فقد كلفه الشارع بالقصر والاتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر وقد سلك بهذا المسلك في مسئلة الضد في تصحيح فعل غير الاهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتثال بالاهم وسلكه ايضا جدنا العلامة طاب ثراه في تصحيح فعل العبادة التي كانت ضد الواجب المضيق بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص ومرجع هذه القاعدة الى ان اختلاف المرتبة قاض بارتفاع التناقض المتحقق في موضع اجتماع الامر والنهي لولا اختلاف المرتبة فان قلت ان هذه القاعدة لو تمت فانما تتم بالنسبة الى مورد اجتماع التحريم الغيري مع الوجوب النفسي فلا يجري في النفسيين قلت ما ذكرته فاسد اذ لا فرق بينهما في نظر العقلاء وقد صح ثبوته في الشرع

الاثر

في انه هل يصح عبادة الجاهل ام لا

الاثر انه لو توقف انقاذ الغريق على الغصب فلا ريب في زوال التحريم مع الانقاذ وثبوته مع عدمه وهذا متفرع على قاعدة الترتب ويورد عليه بانه لو قلنا بان المقدمة لا تكون مقدمة الا اذا قصد بها التوصل الى ذيها كما هو الظاهر فلا ريب في ان الغصب المقرون مع عدم قصد الانقاذ لا يكون مقدمة له حتى يلزم جوازه وان قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل في كونها مقدمة كما ذهب اليه المشهور فلا ريب في ان الامر بانقاذ الغريق في هذا الحال دليل على جواز الغصب الذي هو مقدمة لاداء الواجب المزبور فاندراج ذلك في قاعدة الترتب غير مستقيم ويورد على القاعدة المزبورة بانها مستلزمة للتناقض اذ الامر بالقصر يستلزم النهي عن الاتمام والامر بالاتمام يستلزم النهي عن القصر لانهما من قبيل الضدين الذين لا ثالث لهما ومقتضى القاعدة المزبورة هو كون كل من القصر والاتمام مامورا به ومنهيا عنه وهذا من قبيل الاجتماع الامر الذي لا اشكال عندهم في امتناعه وقد يجاب عنه تارة بان التكليف بالاتمام يترتب على ترك عصيانه بترك القصر واخرى باختلاف المرتبة قاض بارتفاع التناقض المزبور وانما يلزم التناقض لو قلنا بثبوت التكليف بالاتمام على سبيل الاطلاق وليس ذلك منافيا للنص القاضي بصحة العمل المزبور كما لا يخفى ويمكن الايراد عليه بانا لا نعقل الترتيب في المقام وانما يعقل ذلك فيما اذا احدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلوة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية وقد يدفع ذلك بان الدليل القاضي بصحة العمل المزبور يكشف تعلق الامر بالاتمام على المسافر الجاهل فقط او في الجملة ولو كان الحكم بثبوت الامر في المقام على سبيل الاطلاق مستلزما للتناقض يتعين تقييده بصورة عصيانه بسبب ترك القصر فاطلاق النص المزبور مقيد بالدليل العقلي المزبور وثالثها ان يقال ان الجهل هاهنا من المستثنين كالجهل بعد رصاصه فيه ويحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعي وهذا الجاهل وان لم يتوجه الخطاب مشتمل على حكم ظاهري كما في الجاهل بالموضوع الا انه مستغن عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع ويمكن ان يقال بان التكليف بخصوص الجهر مثلا او عن القراءة ساقط عنه في حال الجهل فيكون غير القراءة من الاجزاء بدلا او فيما عن الصلوة الجامعة للاجزاء والشرائط وكذا الحال بالنسبة الى القصر الذي ياتي به الحاضر فانما يلزم ح بسقوط الركعتين الاخيرتين عن الجاهل المزبور ويقوم الركعتان مقام الصلوة المشتملة على الركعات الاربع ومنه يظهر الحال بالنسبة الى الاتمام الذي ياتي به المسافر الجاهل فان زيادة الركعتين في صلوته غير مبطلة لها ويتعين ان يقال ان ذلك من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذا على ترك التعلم

فلا يجري

فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة كما استظهره بعض بعضهم من صاحب المدارك ومن تبعه وخامسها ان يكون ذلك من جهة تسليم تكليفه بالواقع الا ان الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر وسادسها ان يقال ان الصلوة المزبورة ليست بصحيحة وانما هي باعثة لسقوط التكليف المتعلق بالصلوة الصحيحة الواقعية والتزام ان غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع ويرد عليه اما اولا فلانه مخالف لما يظهر من النص والفتوى من انها صحيحة واما ثانيا فلان الالتزام بثبوت التكليف الواقعي عليه وجواز الاكتفاء بغير المأمور به مستلزم للتناقض ويمكن دفعه بانا لا ندعي جواز ذلك اذ الجواز المزبور دليل على كونه مأذونا في ترك الواجب الذي يتحقق في هذا المقام ويمكن دفعه بانا لا ندعي جواز ذلك بالنسبة الى الجاهل المزبور بل نقول بانه وان كان عاصيا من جهة كونه تاركا لتحصيل العلم الا انه لا يمنع من الالتزام بكونه باعثا لسقوط التكليف الواقعي عنه في هذا الحال نعم انما يمنع ذلك لو قلنا بكونه عاصيا من جهة فعل القصر في مقام الاتمام وفعل الاتمام في مقام القصر وهو ممنوع نعم انه لو كان الاتيان بغير الواجب سببا لفوات الواجب كما في اخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر ففي صحته وعدمها وجهان بل قولان يحتمل الاول لاطلاق النص والفتاوى ومعاقد الاجماعات القاضية بمعذورية الجاهل في المسألة المزبورة وكذا الحال بالنسبة الى ما لو استلزم فعل الجهر فوات الاخفات واستلزم فعل الاخفات فوات الجهر من جهة ضيق الوقت ويحتمل القول بالفساد بناء على دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الشرعي وذلك لان الجهر والاخفات كالقصر والاتمام من قبيل الضدين الشرعيين الذين لا ثالث لهما شرعا فيكون الامر باحدهما مستلزما للنهي عن الاخر وقد تقرر ان النهي في العبادة يقتضي فسادها وقد يورد عليه اولا بانه بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي يمكن القول بصحة العبادة المزبورة نظرا الى بقاء الامر بناء على هذا التقدير وعدم كون النهي قاضيا بانتفاء المزبور وفيه ما لا يخفى لان دلالة النهي المتعلق بالعبادة على الفساد مما لا يكاد يخفى على المتأمل في العرف ولانه مجمع عليه بين الاصحاب ولان النهي قاض بارتفاع الامر وهو مستلزم للفساد ولان الامر بالقصر يقتضي عدم الامر بالاتمام وانتفاء الامر مستلزم للفساد وثانيا بان الادلة القاضية بمعذورية الجاهل في المقامين المزبورين شاملة بالنسبة الى ذلك ايضا والتعارض بينها وبين النهي المزبور عموم من وجه ولان النهي المزبور انما يشمل العالم والمقصر ولا يعم القاصر والادلة

المزبورة انما تشمل الجاهل بقسميه ولا تعم العالم فيرجع في المقام الى المرجح وهو في جانب ادلة الصحة لاعتضادها باطلاق الاجماعات المعتضدة باطلاق الفتاوى وثالثا بما ذكره جماعة من الاصحاب من ان النص القاضي بالصحة اخص من ذلك لان النهي المزبور كما يتعلق بالنسبة الى العالم والمقصر كذا يتعلق بالنسبة الى القاصر ايضا ومجرد عدم تنجزه بالنسبة اليه وعدم كونه معاقبا لا يقتضي بعدم توجه النهي المزبور بالنسبة اليه واعترض بان هذا النهي قاض بفساد عمله واما النص المتقدم فلا دلالة فيه على صحة عمل العالم المخالف للواقع فيجب تخصيص النهي المزبور بذلك ويورد عليه اولا بان مجرد النهي الواقعي لا يقتضي الفساد لما تقرر في محله من انه يجوز اجتماع الامر الفعلي والنهي الشأني والممتنع هو اجتماع الطاعة والمعصية فلا يعم النهي المزبور بالنسبة الى الجاهل القاصر ورابعا بان الاستدلال المزبور مبني على كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد الخاص وهو ممنوع وخامسا سلمنا دلالته على ذلك لكنا نمنع من كونه مستلزما للفساد اذ يمكن تصحيح القول ببقاء الامر المزبور بقاعدة الترتب حسبما مر بيانه الامر الثاني ان ما ذكرنا من صحة عبادة الجاهل اذا حصل العلم بمطابقته لمقتضى الواقع اعم من حصول العلم القطعي والظن المعتبر القائم مقامه شرعا فلو شك في ان الاعمال التي صدرت منه هل كانت مطابقة للواقع اولا كان له البناء على صحتها تمسكا بقاعدة الفراغ وكذا لو حصل الشك في ان الاعمال الصادرة عن النائب في الاجير ونحوهما هل كانت مطابقة للواقع اولا فانه يبني على صحتها لاصالة الصحة في فعل المسلم ومن هنا يظهر انه يكفي في الحكم بصحة العمل الصادر من المقلد مجرد حصول العلم بمطابقته لفتوى واحد من المجتهدين لانه حجة شرعية بالنسبة اليه وقائم مقام العلم فيترتب عليه اثاره ويشكل بان التقليد انما يكون طريقا للمقلد اذا بني على مقتضاه فلا تقليد قبل البناء عليه ومقتضاه عدم كون التقليد حجة شرعية بالنسبة الى الجاهل المزبور وفيه ان قول المجتهد حجة بالنسبة الى المقلد وقائم مقام العلم في جميع الاثار كما هو مقتضى اكثر الاطلاقات التي استدلوا بها بجواز التقليد فلا يتغير الحال في ذلك بين الاعمال الصادرة منه قبل التقليد او بعده مع ان المقصود في المقام انما هو اثبات عدم وجوب الاعادة والقضاء عليه بهذا التقليد ولا ريب في انه اذا بني على مقتضاه تعين القول بعدم وجوبهما عليه في هذا الحال فان المقلد غير قادر على تشخيص المطابقة وعدمها فيرجع في ذلك الى المجتهد ويبني على مقتضى فتويه وبالجملة فتحقق الحجية لا يتوقف على كون المكلف بانيا على الاخذ بها مع ان ما ذكر من توقف الحجية على البناء يستلزم القول بفساد عمل العالم بفتوى المجتهد اذا لم يكن بانيا على تقليده وهو بعيد جدا

هذا

كتاب

لزبدة العلماء العاملين ونخبة فقهاء الراسخين وعمدة فضلاء الفاضلين

غرة جباه الموقنين وقرة ابصار المتقين نور حدقة الهدى

الورع التقي مولينا الشيخ محمد تقي ابن حجة الاسلام الملاذ

شيخ العلماء والمجتهدين برهان الحكماء

المتألهين ملجأ الاكابر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين وبعد فيقول العبد الاخفض على الاطلاق العاثر القاصر المفتقر الى رحمة ربه الغني محمد تقي بن محمد باقر ابن محمد تقي عفا الله عن جرائمه ان هذه رسالة في بيان مباحث التقليد كتبتها في السنين السابقة اجابة لسؤال بعض الاخوان والله المستعان وعليه التكلان وهذا اول ما صنفته في علم الاصول والله الهادي الى سبيل الرشاد فائدة اختلف عباراتهم في تفسير التقليد فقيل بانه هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة وقيل بان التقليد عبارة عن قبول قول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم وقيل بانه هو الاخذ بقول الغير من غير حجة وهل التقليد هو مجرد الانقياد والاستناد والالتزام القلبي او العمل الخارجي على طبق قوله منه وجهان بل قولان اقويهما الاول لان التقليد التلقي لو كان عبارة عن العمل لزم تعدد التقليد بتعدد العمل مع ان الظاهر من الفتاوى والنصوص الواردة في التقليد انما هو وجوبه مرة واحدة ولان مقتضى الفتاوى والاجماعات المنقولة على انه يشترط في صحة العمل الاجتهاد وان عبادة تارك الطريقين باطلة انما هو سبق التقليد على العمل فيكون التقليد مغايرا مع العمل ولان ما اخترناه اوفق بالمعنى اللغوي وما ظهر في عرف المتشرعة ولما يقال ان العمل الفلاني وقع عن تقليد ولانه لو كان التقليد هو العمل امتنع ان يصح العمل على وجه الوجوب او الندب اذا كان مما اختلف فيه المجتهدون كغسل الجمعة بل امتنع ان يكون يقع مشروعا اذا كان مما اختلف في مشروعيته كصلوة الجمعة في زمان الغيبة فان وقوع العمل على صفة الوجوب [illegible] لا يتحقق الا بالتقليد فلو توقف تحقق التقليد على العمل لزم الدور ولو سلم توقفه على الا[illegible] بالشيء ومنع صدق التقليد عليه كما ترى ويمكن دفعه بان شرعية العمل او وجوبه يتوقف على وقوعه [illegible] التقليد على سبق التقليد فاذا فرضنا ان هنا مجتهدين احدهما يرى من وجوب الجمعة والاخر يرى تعين الظهر فالمكلف مخير بين ايقاع الجمعة وجوبا على جهة التقليد للاول وبين ايقاع الظهر

او التقليد ع

كذلك على جهة التقليد للثاني وبالجملة فلا يتوقف العمل على سبق صفة الوجوب له بل يكفي ان يكون للمقلد ان ياتي به على وجه الوجوب فافهم ويؤيد ما ذكرناه ان التقليد لو كان عبارة عن العمل بقول الغير لزم ان يكون المجتهد ايضا مقلدا لانه ايضا انما يعمل بقول الراوي بل يلزم من ذلك ان يكون المجتهد بل الراوي مقلدا للمعصوم لانه يعمل بمقتضى القول الصادر عن المعصوم مع انه لا اشكال عندنا في عدم صدق التقليد على ذلك على اصطلاح الاعرفا كما لا يخفى والقول بان التقليد انما يتحقق فيما اذا لم يكن مستندا الى حجة شرعية معقولة ولا ريب في ان المجتهد انما يعمل على قول الراوي الذي هو حجة بفضيلته مدفوع بان الدليل كما نفى حجية قول الراوي كذلك يكون ناطقا بحجية قول المجتهد بالنسبة الى العامي فالفرق بينهما تحكم ثم انه لا فرق في جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في المسائل الفقهية بين ان يكون المسئلة اجتهادية او لا بان يكون عليها دلالة قاطعة واما لو كانت المسئلة ضرورية فيحتمل القول بجواز التقليد فيها اذا كان جاهلا بها لعموم الادلة وقيل بالمنع لان الضروريات مما تشترك فيها العالم والعامي ولانها خارجة عن الفقه ولان حجية قول المجتهد انما كانت من جهة عدم تمكن العامي من تحصيل العلم بالواقع والتمكن حاصل في خصوص المقام فلا يجوز له التقليد فتدبر جدا ومن هنا يظهر انه يجوز التقليد في جميع الاحكام الخمسة التكليفية وكذا يجوز في جميع الاحكام الوضعية من الركنية الجزئية والشرطية والسببية والمانعية وهل يجوز التقليد في معرفة معاني الالفاظ التي يعرض لها في كتاب الوقف والوصية والاقرار لبيان معانيها فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم وان هذه المطالب ليست من المسائل الفقهية بل هي كالموضوعات الصرفة ومنه وجهان والقول بان باقي بها الثاني نعم لو كان ذلك مما يترتب عليه شيء من الاثار الشرعية جاز له التقليد فيها بملاحظة الاثر المترتب وهل يجوز التقليد في الاحكام الجزئية التابعة لتحقق موضوعاتها في الخارج ام لا فيه وجهان يحتمل الاول للعمومات وقيل بالثاني لانها تابعة لتحقق موضوعاتها في الخارج ولا يجوز التقليد في الموضوعات الا اذا كان من الموضوعات المجهولة عند نوع العوام كالمصر كموضوع الصرف ونحوها اذا عرفت موضع التقليد فاعلم ان المعروف بين اصحابنا ان حكم التقليد هو الجواز بالمعنى الاعم ونسب الى جملة من الاخباريين او جلهم او كلهم القول بالمنع والحق هو الاول للادلة الكتاب الايات الدالة على حجية خبر الواحد كاية النفر والكتمان وغيرهما ومن السنة الاخبار المتكثرة الواردة في الاذن في الافتاء والاستفتاء عموما وخصوصا منطوقا ومفهوما والاجماع القولي والعملي عليه وحكم العقل بانه بعد بقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم وجوب الاحتياط للزوم العسر والحرج وللاجماع القائم على عدم وجوبه اذا دار الامر بين الاجتهاد للناظر الذي يتمكن منه العامي والعمل على النام الذي يتمكن منه المجتهد كان الثاني ارجح اما لكونه اقرب الى الواقع واما لكونه مفيدا للظن بالبراءة الفعلية القائمة مقام القطع بالبراءة

بالملة ص

الاربعة ص

الشريعة

الشرعية واما لانه مما يكون المظنون طريقية واعتباره عند تعذر الوصول الى الطريق اليقيني واما
لانه مما يحصل منه الظن بالواقع فيتعين البناء عليه دون غيره لكن العمدة من هذه الاربعة اوسطها
وهو الاجماع وينبغي التنبيه على امور الاول اذا قطع المقلد بخطاء المجتهد في الحكم فلا يجوز له تقليده
لان الفتوى طريق لمعرفة الحكم الواقعي فلا يكون حجة عند حصول القطع بمخالفته للواقع وعلى القول بالتسويق
جاز العمل على ذلك واما اذا قطع بفساد مدرك المجتهد في الحكم واحتمل صحة الحكم فيحتمل القول بجواز تقليده
للعمومات الدالة على صحة التقليد ونحوه كونه من الاسباب ويحتمل العدم للاصل والعمومات المانعة عن
العمل بغير العلم ولان الحكم فاسد ولا يجوز التقليد في الفاسد وللعمومات القاضية بحرمة التقليد
للعمومات الناهية عن العمل بالظن وتوضيح المقام ان المسئلة المزبورة اما ان تكون من المسائل التي
يكون القطع مأخوذا فيها على سبيل الموضوعية او يكون مما يكون القطع مأخوذا فيها على سبيل
الطريقية وعلى التقديرين فاما يحصل للمقلد المزبور القطع بعدم كون الطريق الذي تمسك به المجتهد
المزبور حجة شرعية كما لو كان قد اعتمد على القياس بزعم كونه مناطا قطعيا واما ان يحصل له القطع
بفساده وعلى الاخير فاما ان يكون الظن المزبور معتبرا بالنسبة الى المجتهد والعامي جميعا كالبينة و
نحوها او يكون معتبرا في حق المجتهد دون العامي او لا يكون معتبرا اصلا وعلى التقادير فاما ان يكون
ذلك من الامور التي تدور مدار الواقع كحجية الرواية وعدمها او يكون من الامور التي تدور مدار نظر
المجتهد كالياس عن المعارض والظن المطلق عند من يقول بحجيته والوثوق المعتبر في جملة من المقامات كما
في خبر الثقة والاجماع المنقول ونحوهما فصور المسئلة على اقسام اما اذا كان علم المجتهد مأخوذا فيه على
سبيل الموضوعية فلا اشكال ظاهرا في حجيته على المقلد الا اذا كان العلم موضوعا لعمل المقلد ايضا
فانه لا اشكال ايضا في عدمها واما اذا كان العلم مأخوذا فيه على سبيل الطريقية فان حصل للمقلد
المزبور القطع بفساد الطريق المزبور وعدم كونه حجة في الواقع فيبتني جوازها وعدمه على ان المكلف
الاولي المتعلق على العامي هل يكون هو التقليد او انه مكلف ايضا بالعمل بالطرق المقررة والمدارك
المخصوصة غاية الامر يكون المجتهد بمنزلة النائب من قبل العامي في استنباط الاحكام من الادلة الشرعية
واخبار العامي بالاحكام المستفادة منها فان قلنا بالاول كان المتجه هو جواز التعويل على قوله في المقام وان
قلنا بالثاني كان مقتضى القاعدة عدم الجواز لان العامي ح بمنزلة المجتهد الذي يقطع بكذب الراوي في خبر
مخصوص من حيث … بانه اتفق ويجري الوجهان المزبوران في كل موضع يكون الامر فيه دائرا مدار الواقع
واما لو كان ذلك من الامور التي تدور مدار نظر المجتهد فيحتمل القول بجواز تقليده مع القطع بعدم صحة
نظره فلو كان احد المتعارضين راجحا في نظر المجتهد وافتى بمقتضاه وكان مرجوحا من الاخر في نظر العامي
لم تقليده في المسئلة المزبورة ويحتمل القول بالعدم لان نظر المجتهد طريق الى الواقع وليس موضوعا للحكم فلا

عبرة

في ان التقليد هل هو واجب نفسي او شرطي

عبرة بعد الكلام انكشاف الخلاف للعامي الا ان يقال بانه موضوع لمعرفة الحكم فيكون معتبرا في
المقام وان لم يكن موضوعا لنفس الحكم الامر الثاني في ان التقليد هل يجب مقدمة للامتثال الظاهري
للاحكام الواقعية او انه واجب شرعي نفسي او شرطي فيه وجوه او اقوال اقواها الاول ويترتب على
القول الاول امور منها انه لو لم يتنجز على المكلف الاحكام الواقعية لغفلته عنها راسا فلا وجوب
للمقدمة لعدم وجوب ذيها ومنها انه لو احتاط العامي واحرز الواقع في عمله صح عمله ويترتب عليه اثره
سواء كان من العبادات او من المعاملات ولا يكون عاصيا لاجل كونه تاركا للتقليد وعلى القول
بالوجوب النفسي كان عاصيا لاجل ذلك وعلى القول بالوجوب الشرطي كان مقتضى الاصل والقاعدة
فساد ذلك الامر الثالث في انه هل يتعين على المكلف واحد من الاجتهاد والتقليد او يجوز له تركهما
والاحتياط اختلف اصحابنا في ذلك على قولين للقول الاول الاوامر الواردة في التعلم والتعليم فانها
ظاهرة في الوجوب العيني النفسي لانه المنساق من ظاهر الامر عرفا وما دل على وجوب الافتاء والاستفتاء
وما دل على وجوب الاجتهاد وما دل على وجوب الرجوع الى كل واحد من الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة
ويدل على ذلك الثاني ما مر من ان الادلة المزبورة غير قاضية بالوجوب النفسي بل العلم مقدمة للعمل
فمتى تمكن المكلف من الاتيان بالعمل الصحيح ولو من طريق الاحتياط سقط عنه التعلم بل يشهد بذلك
ايضا كلما دل من العقل والنقل على رجحان الاحتياط فانها قاضية بجواز الاكتفاء به في مثل المقام
والاقوى هو الثاني نعم لابد له ح ان يرجع في مسئلة جواز الاحتياط وعدمه الى الاجتهاد او التقليد
الامر الرابع كما يجوز للمقلد التقليد كذلك يجوز للمجتهد الجامع لشرائط الافتاء محصلا ومنقولا في جملة
من الكتب ويدل على ذلك ايضا الادلة الاربعة ويجوز له الافتاء فيما اجتهد فيه اذا لم يكن جامعا للشرائط
ام لا فيه وجهان او قولان اظهرهما الاول وهل يجب عليه الافتاء في زمن الغيبة هل على سبيل العينية
او على سبيل الكفائية او يستحب ذلك على سبيل العينية فيه وجوه واقوال اقواها اوسطها بل هو المتفق
نقلا ومحصلا ويدل عليه وجوه الاول ظهور قيام الاجماع على الامرين ومجرد دعوى المخالف لا يقدح
في تحقق الاجماع في المسئلة لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الذي يستكشف منه قول المعصوم عليه السلام وهو
متحقق في هذا المقام ولا يشترط فيه اتفاق الكل الثاني ما احتج به جماعة من الاصحاب على وجوب القضاء
من توقف نظام النوع الانساني عليه الثالث اشتماله على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب لعموم
ما دل على وجوبهما من الكتاب والسنة وقد يورد عليها اولا بان لفظي المعروف والمنكر منصرفان الى الامرين
المعلومين عند الفاعل ولذا لا يتعلق النهي عن ارتكاب المحرم جهلا او سهوا او نسيانا او مستكرها انه فعل
المنكر وقد يجاب عنه تارة بان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية وليست موضوعة للمعاني
المعلومة ولا منصرفة اليها فلا بد من حمل اللفظين المزبورين ايضا على معناهما الواقعيين فلا يتوقف

تحققهما على العلم به واخرى بان غاية ما يدعى المقام هو انصرافهما الى الامرين المعلومين لا خصوص المعلومين عند الفاعل وثانيا بان الدليل اخص من المدعى اذ ربما لا يجب على المكلف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع ان هذه الصورة خارجة عن محل النزاع لقيام الاجماع من الكل بل الضرورة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الرابع عموم قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اية اخرى فاولئك هم الظالمون وفي اخرى فاولئك هم الفاسقون وقد يعترض على الاستدلال المزبور بان نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فيحصل الامتثال في المقام بمجرد الحكم بما انزل الله في واقعة واحدة كما انه تتحقق المخالفة مع ترك الحكم في جميع الوقايع وقد يجاب عنه بان الموصولة تفيد العموم اما لانها من ادوات العموم او لانها من قبيل المطلق الوارد في المقام في حيز البيان فيتعين حملها على العموم فيكون المستفاد من الاية الكريمة وجوب الحكم بجميع ما انزل الله مضافا الى ان ارادة فرد ما في هذا المقام منافية لقاعدة الحكمة والترتب سيما بعد ملاحظة استلزامه الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق وانتفاء فائدة الخطاب على انا نعلم يقينا بانه لا فرق بين افراد الحكم في هذه الجهة لعدم وجوب الاظهار بل يكفي في ذلك الاجماع المركب القاضي بعدم الفرق بين اقسام الحكم فان قلت سلمنا كونها دالة على العموم لكنا نمنع من ثبوت دلالتها على العموم الاحوالي والازماني والكيفياتي قلت يمكن ان يقال ان ثبوت العموم الافرادي مستلزم للعموم الاحوالي ونحوه لان المتعلق بالفرد اذا ثبت عمومه لجميع الافراد فلا يمكن اختصاصه بالفرد المتحقق في زمان خاص او مكان مخصوص او بكيفية خاصة بل نقول بان مقتضى قاعدة الحكمة هو دلالتها على العموم من جميع الجهات اذ لا فائدة في وجوب فرد ما من افراد الحكم ولان اجماله من حيث الاحوال والكيفيات يستلزم اجماله من حيث الافراد فقضية الحكمة فاصيه بحمله على العموم الشامل للجميع فان قلت ان الاية الكريمة انما تقتضي بوجوب الحكم في مقام القضاء ولا دلالة فيها على وجوب الافتاء قلت اولا ان لفظ الحكم يعم الجميع كما يظهر من ملاحظة العرف في مواضع الاستعمالات وثانيا بانه متى ثبت وجوب الحكم على المجتهد في مقام القضاء يثبت وجوبه في مقام الافتاء بالاجماع المركب فان قلت ان اطلاق الاية الكريمة يعم المقلد ايضا مع انه لا يجوز له الافتاء قلت اولا انها منصرفة الى من كانت له اهلية ذلك والعامي ليس اهلا للافتاء ولو فرضنا حصول العلم بالحكم الواقعي بالنسبة الى بعض الامور فلا يحرم على العامي اظهاره والافتاء بمقتضى العلم الحاصل له في خصوص المقام وثانيا بان مجرد خروج العامي لا يقدح في الاستدلال المزبور لان العام المخصص حجة في الباقي كما تقرر في محله فان قلت ان غاية ما تقتضيه الاية الكريمة هو وجوب الحكم بما انزل الله وهو غير شامل لمطلق الافتاء اذ لم يثبت كون الافتاء بالفتوى مطابقا لما انزل الله تعالى وانما هو حكم ظاهري عند المخطئة قلت لا ريب في ان مقتضى الادلة القاطعة بحجية الطرق المعتبرة هو كون مدلولها ثابتة في الشريعة بمعنى ان الاحكام المستفادة منها بمنزلة الاحكام الواقعية في جميع الاثار

ذی

الحکم صح

اذ لا معنى للحجية الا ذلك فيجب على المجتهد الافتاء بها سواء كانت معلومة عنده او كانت ثابتة عنده بمقتضى الطرق المقررة في الشريعة مضافا الى انه لو ثبت جواز الافتاء في مورد حصل له العلم الواقعي فيثبت في صورة ثبوته بالادلة الظنية المعتبرة بالاجماع المركب الخامس قوله تعالى ان الذين يكتمون الاية السادس لزوم الحرج العظيم على تقدير التعيين واذا انحصر المفتي الجامع للشرائط في فرد وتوقف عمل المقلد اللازم من عبادة او معاملة على فتواه يجب عليه لو لم يفت لم يتمكن من الاتيان بذلك العمل اللازم تعين فيه الافتاء وصار الواجب الكفائي عينيا لان الواجب الكفائي انما يسقط عن بعض المكلفين بقيام البعض والا وجب الجميع واثموا بتركه بحيث لا يوجد الا واحد فهو المخاطب على التعيين ولا يجوز له الامتناع فان امتنع وجعلناه كبيرة او اصر عليه فسق وخرج عن اهلية الافتاء لفوات الشرط ومع ذلك لا يسقط عنه الوجوب لانه قادر على تحصيل الشرط بالتوبة فان تاب ورجعت العدالة وجب عليه الافتاء وقد يناقش في ذلك بان مجرد لزوم الحرج على الناس لا يقتضي بوجوب الافتاء على المجتهد اذ لا يجب عليه دفع الحرج عن الناس السابع الاخبار القاضية بوجوب الافتاء والامر به فان الامر ظاهر في الوجوب الثامن فلولا نفر من كل فرقة الاية ولعل مستند القول بوجوب الافتاء على سبيل العينية قاعدة الاشتغال فان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهي تتوقف في هذا المقام على الاستفتاء واستصحاب بقاء التكليف اذ الواجب الكفائي ثابت على الكل ويسقط بفعل البعض فاذا دار الامر بينهما او حصل الشك في سقوطه بفعل البعض كان مقتضى الاستصحاب واصالة العدم عدم سقوطه وقد يستدل لذلك ايضا بان الامر بالافتاء الوارد في الاخبار ظاهر في الوجوب العيني لان المستفاد منه عرفا بشهادة التبادر واستقراء موارد الاستعمالات والجواب اما اجمالا فبان الادلة المزبورة مخصصة بالاجماع المنقول على كونه من الواجبات الكفائية على انا نعلم يقينا بان الافتاء انما وجب للتعليم لان العلم بالمسائل الامر انما يجب مقدمة للعمل فاذا حصل للمقلد العلم او صدر منه العمل المشروط بالعلم لم يجب على المفتي التعليم اما تفصيلا فعن الاول فلان قاعدة الاشتغال غير كافية في اثبات الوجوب العيني لان مستند القاعدة المزبورة هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون وهذا لا يجري في المقام بعد ملاحظة جريان اصالة البراءة واستصحاب البراءة السابقة في هذا المقام اذ لا ريب في ان الاصل الشرعي حاكم على الاصل العقلي بل هو وارد عليه بعد ملاحظة كونه قاضيا بارتفاع موضوع الخوف الملحوظ في موضوع الاصل العقلي فتامل وعن الثاني اولا بان الاستصحاب المزبور قبل الشك في المقتضي لان الدليل المقتضي لوجوب الافتاء مردد من اول الامر بين الوجوب العيني والكفائي والاول قابل للاستمرار دون الثاني ليس قابلا للاستمرار دفع حصول الشك في ذلك لا يصح للاستصحاب المزبور في هذا المقام وثانيا بان موضوع المستصحب المزبور متبدل في هذا المقام فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو حصول عصيرورة المقلد بما سبب تقليد

قوله تعم صح

اذا ...

در جواب ادله وجوب تقليد

اخوة التا بانه من قبيل استصحاب الجنس وهو ليس بحجة ورابعا بان الاستصحاب المزبور معارض
باصالة البراءة واستصحاب البراءة الاصلية وفيه نظر وعن الثالث بوجوه الاول انه بعد
صدق الافتاء من الغير وقيام من يقوم به الكفاية وحصول العلم الشرعي للمقلد بسبب تقليده لا معنى
للقول بوجوب التعليم بعد ذلك لانه مستلزم لتحصيل امر حاصل فلا دلالة في الادلة القاضية بوجوب
التعليم على وجوب الافتاء بعد ذلك الثاني انه لو كان الافتاء من الواجبات العينية لورد بيانها من
الشارع ولو كان لوصل الينا لانه من الامور التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة فعدم الدليل
دليل العدم وهذا الدليل مخصص للعمومات المتقدمة الثالث انه قد ظهر مما مر ان التعليم والتعلم
مقدمة للعمل فلا يجب شيء منهما بعد صدور واصل العمل من العامي الرابع ان سيرة المسلمين مستمرة على
عدم الالتزام بذلك على سبيل الوجوب العيني الخامس ان الالتزام بثبوت الوجوب العيني في مقام
العمل في هذا المقام مستلزم للحرج الشديد والعسر المنفي عنهما الدين بالادلة الثلاثة او الاربعة
بل هو مما يتعذر امتثاله في الغالب السادس ان الاجماع القطعي قاض بعدم ثبوت الوجوب العيني في
المسئلة المزبورة السابع انه يظهر طريقة الاصحاب انهم انما فهموا من الادلة المزبورة وجوب العلم
على سبيل الكفاية وهذا قرينة على حملها على الوجوب الكفائي وقد يستدل للقول الثالث بان الامر
دائر في هذا المقام بين الرجحان المانع من النقيض وبين الرجحان الغير المانع من النقيض والاصل يقضي
بثبوت الثاني وضعفه ظ من ملاحظة ما مر ثم انه يظهر مما ذكرناه انه لو ترك الاجتهاد جميع المكلفين
الواجدين لشرائط التكليف به عصى الكل على ما هو قضية التكليف المتعلق بهم والظ انه لا خلاف فيه
في شيء من الاقوال المذكورة في الواجب الكفائي وهل يسقط الحكم عن الجميع التلبس بالفعل من اول الامر او لا فيه
وجهان بل قولان اقواهما الاول بناء على المختار في الواجب الكفائي من وجوب الفعل على الجميع على
نحو سائر الواجبات الا انه يسقط عن الباقين بعد اداء البعض سيما بعد ملاحظة كون تحصيل العلم
من المندوبات الاكيدة وفضلها كثير في الشريعة كما لا يخفى على المتتبع في الاخبار بل يستحب مقدماته
مط او خصوص الامور الموصلة اليه استحبابا اصليا غيريا ومتى وجد فلا اشكال ايضا في مقدماته
وجوبه هل يسقط الوجوب عن الباقين بشروع البعض في الافتاء او انه انما يسقط بالاتمام فيه وجهان
بل قولان اقواهما الثاني كما هو مقتضى الاصل والاستصحاب واطلاق الامر ولا فرق بين الاتيان بمعظم
الفعل وعدمه فيجوز اتيان الغير به على وجه الوجوب ولو اتم البعض فعله قبل فعل الباقين فيما يصح تلبس البعض
به خرج فعل الباقين من الوجوب لسقوط التكليف به ولو اتى البعض بالفعل فقد سقط عن الباقين فاذا
تلبس بالفعل بعد ذلك كان نفلا ولو اتى بذلك من لم يجب عليه لم يقض ذلك بسقوط الواجب عن غيره
عليه ثم انه انما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض اذا كان ذلك الفعل محكوما بصحته فاذا كان نهي

كان

در ادله وجوب تقليد

كان في حكم العدم واذا تعدد المفتي ولكن لم يتمكن من اقامته الا واحد منهم وكان علمه اللازم
متوقفا على التقليد يتعين على ذلك الواحد الافتاء لما تقرر من ان الواجب الكفائي اذا لم يقم به احد
يصير واجبا عينيا على القادر عليه والظ انه موضع وفاق وعموم ما دل على وجوب الامر بالمعروف و
النهي عن المنكر واذا تعدد المفتي فرجع المقلد الواجب عليه التقليد الى احدهم مع علمه بوجود مثله ممن
يصح له تقليده فهل يتعين على المرجع اليه الافتاء فيكون استفتاء المفتي منه من مجتهد موجود موردا
الواجب الكفائي عينيا او لا بل يكون الكفائية باقية فيه وجهان بل قولان يحتمل الاول لان الاصل
عدم قيام البعض به وللاستصحاب ولعموم ما دل على وجوب التعليم وما دل على وجوب الافتاء وما دل
على حرمة الكتمان ويحتمل الثاني لاصالة البراءة واستصحاب البراءة الاصلية واصالة عدم وجوبه
عليه تعيينا ولانه واجب كفائي ولم يقم دليل على صيرورته عينيا بمجرد ذلك والاظهر هو الثاني واذا اعتقد
المستفتي انحصار المفتي الجامع للشرائط في احدهم فهل يتعين عليه الافتاء وان وجد غيره او لا فيه
وجهان او قولان ثم انه لو قلنا بوجوب الافتاء في الصورة المزبورة تعيينا فهل يصدق المستفتي
في ذلك مط ولو ظن بكذبه او لا مط ولو ظن بصدقه او شك فيه والا فلا احتمالات احوطها الاول
واذا تمكن المقلد من العمل بالاحتياط او كان العمل مستحبا او مكروها بحيث لم يكن محتاجا الى التقليد
فهل عليه الافتاء ح او لا فيه وجهان بل قولان يحتمل الاول لاطلاق قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله الاية وقوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية ويحتمل الثاني لاصالة البراءة و
استصحاب البراءة الاصلية مع الشك في شمول الادلة المتقدمة لمثله والاقوى الاول وان سئل
المقلد عما لا يحتاج اليه كما لو سئل عما هو وظيفة المجتهد فهل يجب الجواب ح ولو كفاية او لا فيه قولان
قبل العدم الوجوب مط بل قد يمنع من ذلك حيث يظن بترتب مفسدة عليه واذا ظن بعدمها فالظ الجواز
وكذلك لا يجب الجواب اذا علم ان غرضه من السؤال مجرد الاطلاع على مذهب المجتهد او نحو ذلك لا
التقليد واذا شك في غرضه واحتمل ان يكون التقليد او ان يكون مجرد الاطلاع على المذهب فهل
يجب الجواب ح مط او لا كذلك او يجب ان ظن ان الغرض التقليد اللازم ولا يجب في غيره احتمالات و
الاحوط الاول واذا اصلح للافتاء واحد لا غير ولكن جهل الناس المقلدون به ولم يعرفوه فهل
يجب عليه الاعلام بنفسه في تمكنهم من ذلك او لا فيه قولان الاقرب انه ان علم الناس بفقد الجامع
للشرائط وتعطيل امرهم لذلك وجب عليه الاعلام وان اعتقدوا انصاف غيره بذلك وكونه
بتلك الحالة ولكنه ليس في الواقع كذلك ففي وجوب الاعلام ح اشكال ولكنه احوط واذا شك في وجود
جامع للشرائط غيره ورأى اعتماد الناس على بعض واحتمل صلاحيته لذلك فالاقرب عدم وجوب
الاعلام واذا صلح للافتاء جماعة فهل يجب على جميعهم الاعلام او يكفي اعلام بعضهم بنفسه فيه وجوه

في وجوب الاعلام او عدمه

ثانيها الاخبار بحصول الكفاية به والاوجب الاعلام بقيد ما يحصل به الكفاية والاقرب وجوب
الاعلام في المقام على سبيل الكفاية وهل يستحب للجميع الاعلام اولا الاقرب الاول وهل الامر
للمجتهد حيث يجب واجب مطلق كالصلوة بالنسبة الى الوضوء فيجب تحصيل جميع مقدماته فيجب الاجتهاد فيما
لم يعلم او واجب مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة فلا يجب الا بعد العلم فيه وجهان اوفقهما الاول
واذا دار الامر بين الاجتهاد لما يحتاج اليه من الحكم وما يتوقف عليه عمله اللازم وبين الاجتهاد لما
اليه مقلده في عمله اللازم فالواجب ترجيح الاول واذا ترتب الضرر الذي يسقط به سائر التكليف على
الافتاء كما لو خاف على نفسه او ماله الذي يتضرر بفقده او على احد من المؤمنين فلا يجب الافتاء مطلقا
كما صرح به جماعة من الاصحاب وصرح بعضهم بجواز الافتاء بمذهب اهل الخلاف لهم بل بوجوب الافتاء لنا
ولو دار امره بين السكوت وهذا الافتاء فلا اشكال في لزوم الاول ولو كان المؤدي للفعل مجتهدا
مخالفا له في المسألة او مقلدا لمن يخالفه فاتى بالفعل على وفق مذهبه فهل يقتضي ذلك سقوط الواجب
عن غيره ممن يخالفه في الراي او يقلد من خالفه وجهان ولو كان الاشتباه من العامل في الموضوع مع الاتيان
به على الوجه المعتبر في ظاهر الشريعة فهل يسقط عن الواجب بذلك وجهان اقربهما السقوط لحصول الفعل على
الوجه المعتبر في الشريعة وهو يقتضي السقوط والاجزاء وايضا لا اشكال في سقوطه عن العامل فيحكم
بسقوطه عن الباقين اذ الاتيان بالكفائي على الوجه الذي يسقط به التكليف عن البعض فهو مسقط
للكل الامر الخامس ان العامي لو ترك التقليد وعمل فان كان مقصرا كان عاصيا بترك التقليد وان اصاب
الواقع في عمله والا لم يكن عليه شيء ثم ان كان عمله مخالفا للواقع كان باطلا وان كان مطابقا له ففي غير
العبادات لا اشكال في الصحة والاقوى الصحة في العبادات ايضا ان تأتى منه حين العمل قصد القربة كما اذا
اتى بها سهوا او نسيانا او نحو ذلك كما يتفق كثيرا غفلة المكلف عن مراعاة الوقت او القبلة او طهر
البدن والثياب او نحو ذلك فيظهر اتفاق المطابقة للواقع في هذا العمل وذلك لاستجماع العمل الشرائط
الصحة والتقليد ليس شرطا من حيث هو وانما هو مقدمة للامتثال فاذا تحقق بدونه حصل الاكتفاء
به وتعرف المطابقة والمخالفة بالعلم التفصيلي والاجمالي او الاجتهاد او التقليد ولو مات قبلها بني
الولي على صحتها اما الميت فان كان عمله مطابقا للواقع لم يؤخذ عليه وان خالفه استحق المؤاخذة عليه وعلى
التقصير يؤخذ بالتقصير لو وقع منه وقد يستبعد الاختلاف في الثواب والعقاب بمجرد الاتفاق ويستند
الى ذلك في فساد عبادة الجاهل على الاطلاق وهو فاسد للاشتراك في العقاب مع التقصير وفي عدمه
مع القصور والتساوي في الاختيار لا يقتضي التساوي في الجزاء وهي نظير الاسناد الى ما روي من ان
العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق لا يزيده الاكثرة السير الا بعدا وهو كما ترى ثم الجاهل
يلزمه الفحص عن صحة عمله وفساده ومع التعذر يبني على الاحتياط ولو شك في كيفية ما وقع من عمله بني على

في نزول مرتبة المجتهد

الصحة مع احتمال الوقوع على وجه يعلم صحته واما ما اشتهر من ان جاهل الحكم غير معذور الا في القصر و
الاتمام والجهر والاخفات فاما ان يراد الجاهل المقصر كما هو الغالب ويراد ان الجاهل اذا خالف عمله
الواقع لم يعتد فيه بالنسبة الى سقوط الواقع عنه وان كانت مخالفته لذلك من جهة الاخلال بما
لا يوجب البطلان لو وقع سهوا او نسيانا او جهلا بالموضوع او نحو ذلك وهو متجه لان ثبوت المعذورية
للجهل بالموضوع لا يقتضي ثبوتها مع الجهل بالحكم والاصل عدمها العدم حصول الامتثال وما ورد من انه
رفع عن امتي ما لا يعلمون ونحوه يذكر في عداد السهو والنسيان وما اشبه ذلك وان فاجعل ما يشتمله على العقاب وهو موضوع
عنهم الى غير ذلك فان ما يدل على رفع المؤاخذة على ذلك واما ترتب الاحكام الوضعية المترتبة على العمل
الصحيح على الواقع على وجه الجهل او السهو او النسيان بسقوط بعض الاجزاء او الشرائط فغير ثابت عن الدليل
وما ورد في صحيح زرارة من ان من لم يوال ولي الله ولم يكن جميع اعماله بدلالة اليه ما كان له على الله
حق في ثوابه ولم يكن من اهل الايمان لا يدل على فساد العمل الواقع من غير الاخذ بالطرق الشرعية حين
العمل انما ذلك في غير المؤمن الموالي على ان اتفاق المطابقة بجميع الاجزاء والشرائط في جميع الاعمال الواقعة
بغير طرقها غير محتمل ثم مع وقوع بعض الاعمال بدلالة ولي الله دون بعض لا معنى لنفي الثواب بالكلية
الا مع فقد الايمان ومما قررنا ظهر فساد القولين الاخيرين في المسألة الواقعين بين طرفي الافراط و
التفريط احدهما فساد عمل الجاهل وان استجمع ما في الشرائط فيكون من جملة الشرائط اسناد العمل الى احد
الطريقين والاخر صحته وان خالف الواقع نظرا الى قبح تكليف الغافل فان التكاليف انما هي على حسب
افهام المكلفين ومن تتبع الاخبار ونظر فيها بعين التأمل والاعتبار وتأمل في سيرة الناس في الاعصار و
الامصار لم يبق له تأمل فيما ذكرناه اذ لم يعلم الناس من زمن الائمة الى زماننا هذا ما زالوا يسألون
عنهم ع ويسألون العلماء من شيعتهم عن حال اعمالهم الصادرة منهم فيفتونهم بالصحة مع المطابقة و
بالفساد مع المخالفة الامر السادس اذا نزلت مرتبة المجتهد حتى صار عاميا فالظاهر انه لا اشكال بل
لا خلاف ظاهرا في وجوب التقليد عليه بعد صيرورته عاميا ويدل عليه كل ما دل على جواز التقليد للعامي
من الاجماعات والنصوص وبناء العقلاء وقاعدة الحرج وغير ذلك وقد يستشكل في المقام بامرين احدهما
ان الادلة المذكورة مخصصة بالاجماع واستصحاب تقريره ان الاجتهاد كان واجبا عليه قبل ذلك فيه
فيستصحب بقاؤه الى ان يتحقق المزيل وهذا الاستصحاب خصص العمومات والاطلاقات القاضية بجواز
التقليد للعامي ومما ذكرنا يظهر ان الاستصحاب من الاصول العملية والعمومات المذكورة من الادلة الاجتهادية
فلا يصلح للمعارضة معها فضلا عن كونه مخصصا لها اولا بانه من قبيل استصحاب المخصص وهو مقدم على العمومات الاجمالية
كما تقرر في محله وثانيا بما قيل من انا لا نسلم كون العمومات المذكورة اجتهادية بل انما هي ناظرة الى عمل
المكلف ولذا لا نقول بان التقليد طريق على وجه نظر وثانيهما ان الادلة القاضية بوجوب تحصيل

فی عدم اشتراط مشافهة المفتی

العلم وعدم الاکتفاء بالظن وحرمة التقلید شاملة بالنسبة الی ذلک المقام وهذه الادلة قاصرة
بخصوص الادلة القاضیة بجواز التقلید بغیر المقام المزبور ومنه نظر الامر السابع لا اشتراط مشافهة
المفتی ولا اواخذ کلامه فی الحکم بل یجوز مکاتبته والعمل بکتابته مع امن التزویر والغلط ویجوز الرجوع
الی الکتاب المشتمل علی فتاویه ویجوز الاعتماد علی اخبار الثقة بها والاکتفاء بظاهر کلامه و ما سبق
فی الدلیل اللفظیة من مفهوم او فحوی و ما اشبه ذلک ویجوز لغیر العارف الاکتفاء بتفسیر العارف لعبارته
کل ذلک للجریان السیرة القطعیة المستمرة من المقلدین علی ذلک بل من جمیع المسلمین من زمان النبی
الی زماننا هذا بل من جمیع ارباب الشرائع وکل مطیع مع مطاعه وعبد مع مولاه بل علی ذلک سیرة
اهل العالم ولو اختلف فتاوی المجتهد بن اخذ بالمتاخر ومع الجهل بتاریخهما او تاریخ احدهما بطل
التعویل علیهما ولو کان احد قولیه نصا والاخر ظاهرا عول علی النص وان کان سابقا ولو کان احدهما
مطلقا او عاما والاخر خاصا قید به المطلق وان کان لاحقا ولو کانت النسبة من قبیل العموم من وجه توقف
فی مورد الاجتماع وعمل بموارد الاختلاف ولو اختلف قوله وکتابته فکاختلاف قولیه او کتابته مثل
تقدیم الاول ومنه منع لو سمع منه او وجده فی کتابه فنقل الثقة انه سمع منه خلافه او وجد فی کتابه
لم یعتبر بنقله لان معارضه اقوی الا مع حصول کمال الوثوق به فکاختلاف فتاویه ولو اختلفت النقلة
اخذ بالاقوی وان کان سابقا والاقوی فی الروایة خبر الاوثق الاورع وفی فهم الکتاب بقول الاخبر
الاعلم وفیهما الاشهر بین النقلة والمقلدین ومع التساوی فالتوقف ولعل الاخذ بالمتاخر الا مع کمال
الوثوق بهما لان التعارض قد یقتضی زوال الوثوق بالنقل فلا عبرة به والحمل علی العدول لا یجبر الا
مع الثبوت لمخالفته للاصل والظاهر نعم لو نقل الثقة عدول المفتی عن رایه جاز العمل به والفرق ان هذا
داخل فی العمل بخبر الثقة واما العدول فی الاول فانما هو من لوازم صحة الخبر من اللازم هو العمل بخبر الثقة
لا اثبات لوازم المخبر به ورجحان المتاخر لا یتحقق الا مع ثبوت العدول فلا یمکن الترجیح به بدونه فان
کان هنا مرجح اخر اخذ به والا لزم التوقف الامر الثامن فی انه هل یجوز للمقلد الافتاء من غیر استناد
لانه اخذ عن دلیل وحجة فهو کالمفتی او لا لان التقلید لیس کالاجتهاد وانما هو طریق للعمل فالافتاء
بمقتضاه افتاء بغیر علم الا ان یکون مستندا الی المجتهد معهودة معلومة من حاله فیه وجهان بل قولان اقواهما
الاول لما عرفت من ان التقلید طریق علمی کالاستصحاب واصالة البراءة والاجماع المنقول ونحو ذلک
فالمقلد بعد التقلید عارف بالاحکام الشرعیة فیجوز الرجوع الیه ویجوز له الافتاء بمقتضی الفتوی التی
اخذه من المجتهد الجامع للشرائط من دون استناد کالاصالة الاباحة واستصحاب البرائة الاصلیة بل لا
یبعد القول بجواز نقل المجتهد فتوی غیره فی المسئلة التی لم یستفرغ وسعه فیها بناء علی القول بانه یجوز
له التقلید فیها اما بناء علی القول بعدمه ففیه اشکال واشکل منه الحکم بجوازه بالنسبة الی المسائل

فی انه هل یجوز الافتاء بغیر استناد

التی اجتهد فیها اذا کان فتویه مخالفا لذلک الفتوی وقال بعض المحققین بعدم الجواز مطلقا ویمکن
ان یستدل له تارة بان التقلید طریق ولیس طریقا علمیا حتی یترتب علیه جمیع الاثار المترتبة علی
العلم واخری بان الافتاء من دون استناد مستلزم للاغراء بالجهل بل هو تورية بعد ملاحظة ظهوره
فی کونه مخبرا عن اعتقاده وهو غیر جائز ولذا تری انه لو اخبر رجل بواقعة لم یکن المستمع عالما بصدقه
فانه لا یجوز للمستمع ح ان یخبر بذلک من غیر اسناد وثالثا بان ذلک افتاء من غیر علم فیکون مشمولا
للادلة القاضیة بحرمته وترتب الذم والعقاب علی فعله ورابعا بان القدر الثابت فی المقام انما
هو حجیة قول المجتهد بالنسبة الی المقلد والشخص الذی یستفتی من المقلد المزبور انما هو اخذ بقول المقلد
المزبور ومقلد له ولیس مقلدا لذلک المجتهد المفتی ومع عدم کونه مقلدا لا یجوز للمقلد المزبور
العمل بذلک الفتوی بان یقول انه انت مکلف فی مقام العمل بالحکم الفلانی بل هو کذب محض و
افتراء علی الله تع وقد قامت الادلة الاربعة علی عدم جوازه ویرد علی الاول بان قول المجتهد اما
رده او طریق لمعرفة الحکم الشرعی حسبما مر تفصیل القول فیه فیجری علیه جمیع الاثار المترتبة علی العلم
فان الظاهر ان الحکم الثابت بالفتوی بدل عن الحکم الواقعی اذا کان الفتوی مخالفا مع الواقع وبعبارة
اخری الروایات المأثورة من الاخبار الحسیة وفتوی المجتهد کالاجماع المنقول من الاخبار الحدسیة ولا
تعقل التفرقة بینهما بما ذکر سلمنا کونه طریقا للعمل لکنا نقول بانه لا منافاة بین القول به وبین
القول بکونه بدلا شرعیا عن الواقع بحیث یجری علیه الاثار المترتبة علی الواقع وعلی الثانی او لا بان
الدلیل المزبور اخص من المدعی وثانیا بالمنع من قبح مثل هذا الاغراء بل انما هو نظیر خروج الغنی ملبسا
الفقیر او بالعکس لتشبه الامر علی الناس ولو قلنا بان الافتاء المزبور تسبب لایقاع المکلف فی مزلة
التقلید اذ المستمع المزبور لا یاخذ بقول المجتهد الذی ینقل عنه المفتی المذکور بل انما یاخذ بقول هذا
المفتی وهذا لیس من فتاویه مدفوع اولا بان تعیین المجتهد لیس معتبرا فی حکم التقلید ولا فی موضوعه
بل یکفی فی الصحة مطابقة لفتوی المجتهد الجامع للشرائط وثانیا بالمنع من کون ذلک قبیحا اذ المستمع المزبور
من قبیل الجاهل المرکب لغیر المقصر الذی لا یکون مکلفا بالواقع فلا یکون الافتاء المزبور اغراء بالامر
المخالف للواقع وعلی الثالث بالمنع من کون ذلک افتاء بغیر علم بل هو افتاء بمقتضی الطریق الشرعی المقام
مقام العلم الشرعی کالافتاء بمقتضی الاستصحاب او اصالة البراءة او نحوهما من الاصول العملیة والفرق
بین التقلید وبین الاصول العملیة بان التقلید حجة بالنسبة الی خصوص المقلد والاصول حجة بالنسبة الی جمیع
المکلفین غیر سدید بناء علی الرابع بان غایة ما یقتضیه الکلام المذکور هو عدم حجیة الفتوی المزبور
بالنسبة الی المستمع المزبور ومجرد ذلک لا یقتضی بحرمة اظهاره وعلیه الامر التاسع الوجه ان التقلید من قبیل
الاسباب لا من قبیل الامارات ولا بد ومدار الظن بل یجوز مع الشک والظن بالخلاف اما الوقطع بالخلاف

في انه هل يجب تعيين المجتهد

في الحكم فلا يجوز التقليد كما مر بيانه الامر العاشر لو علم عدول المجتهد في بعض الاحكام جاز البقاء على
ما قلده سابقا والرجوع الى فتاويه السابقة للتقليد لاحقا اذا كان البعض المذكور معينا بغير المحصور
بخلاف ما اذا كان مشتبها بالمحصور والوجه فيه هو الوجه في مسئلة المشتبه بالمحصور الامر الحادي عشر هل يجب على
المقلد تعيين المجتهد الذي يرجع اليه اولا بل لو علم اجمالا بان العمل الصادر منه مطابق لمقتضى الفتوى
الصادر من مجتهد جامع للشرائط جاز له الاكتفاء به في مقام الامتثال الشرعي وجهان وقولان يحتمل الاول
لقاعدة الاشتغال واستصحاب بقاء التكليف المتعلق بالعمل المزبور ولانه مقتضى الاصل والقاعدة هو
حرمة التقليد وحرمة العمل بغير العلم فيقتصر في الخروج عنها الى المتيقن وهو صورة كون المقلد بالفتح معينا
والاقوى الثاني كما هو خيرة الوالد العلامة دام ظله العالي للعمومات والاطلاقات القاضية بحجية فتوى
المجتهد وجواز العمل بمقتضاه في استعلام الاحكام وكذا الحال بالنسبة الى القضاء فانه لو علم المكلف
بصدور الحكم من واحد من القضاة جاز له العمل بمقتضاه وان يكن ذلك القاضي معينا عنده وكذا لو علم
المكلف بصدور الشهادة من رجلين عدلين او علم بتحقق شيء من الامارات الشرعية المقررة لمعرفة الاحكام
او الموضوعات جاز له التعويل على مقتضاها وان تكن معينة عنده فيكفي في هذه المقامات مجرد العلم الا
الثاني مع كونه معينا بحسب الواقع الامر الثاني عشر قد يقال بان مجرد العلم بمعتقد المجتهد كاف في جواز الرجوع اليه
وان لم يصدر الافتاء منه لان فتوى المجتهد جهة شرعية واللفظ كاشفية مقدمة لحصول العلم به فلا
يعتبر باللفظ المزبور بعد حصول العلم والاقوى عدم جواز الاكتفاء بذلك بل يعتبر في هذا المقام وجود
كاشف شرعي وعقلائي من قول او فعل من كتابة او اشارة او نحو ذلك لان القدر المتيقن من الادلة القاضية
بحجية التقليد جواز العمل بقول المجتهد بل قيل بان الكلام المزبور يجري في الشهادات والاخبار والدعاوي
والاحكام والاقارير ونحو ذلك وفي التعميم المذكور اشكال بل لا بد في كل من هذه الموارد من الادلة فائدة
اذا بلغ رتبة الاجتهاد ولم يكن متجزيا واجتهد في المسئلة على الوجه المعتبر شرعا لم يجز له تقليد غيره فيما اجتهد
فيه مطلقا ولو كان الغير اعلم منه في العلم والورع او مساويا على المعروف من مذهب الاصحاب بل لا نعلم مخالفا
هو مجمع عليه بين الاصحاب كما نص عليه في جملة من الكتب ويدل عليه مضافا الى ما مر ان الامر دائر في هذا المقام
بين التعيين والتخيير والاصل يقتضي الاول وان الاحكام الواقعية ثابتة عليه في هذا الحال بالضرورة والاشتغال
اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا مع العمل بمقتضى الاجتهاد او الاحتياط فلا يجوز له التقليد
ان مقتضى الاستصحاب بقاء التكاليف الشرعية في الزمان الثاني وعدم سقوطها بمجرد صدور الاعمال المطابقة
لمقتضى التقليد عنه وقد قام الاجماع وغيره من الادلة على جواز الاجتهاد وحجية ظن المجتهد فلا يتقضى اليقين
السابق الا بالعمل بمقتضى الاجتهاد المزبور مضافا الى اصالة عدم حجية هذا التقليد وعدم ترتب الاحكام
عليه وتما يدل على ذلك ايضا ان التقليد قبيح عقلا اذ لا مقام للدليل اللفظي او العقلي على جوازه عند

في عدم جواز تقليد المجتهد

مقام الضرورة المتوهمة اعني في حال الجهل والتحيرة فينبغي موضع البحث منه ثانيا القاعدة العقلية
المزبورة مضافا الى العمومات المانعة عن التقليد والعمل بغير العلم والعمل بالظن كتابا وسنة خرج منها
بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث عنها فيبقى مندرجا فيها سيما بعد ملاحظة ان التقليد فيما
المقام عدول عما يعلم الى ما لا يعلم واحتج بعضهم للمختار بفحوى ما دل على عدم جواز تقليد المجتهد في الوقت
والقبلة غيره فيهما وبان العامي الغير العالم يجوز له التقليد فلو جاز ذلك لهذا العالم ان تكون بينهما
مساواة من هذه الجهة والتالي بط لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فالمقدم
مثله وفي كليهما نظر اما في الاول فلان ما ذكر ظني فلا يعتمد على مثله في موضع البحث واما في الثاني فلانه لا
دلالة في الآية الكريمة على نفي المساواة من جميع الجهات بل المنساق منها هو ان العالم افضل من الجاهل كما
يظهر من ملاحظة العرف مضافا الى ان حملها على العموم مستلزم لتخصيص الاكثر وهو بعيد جدا غاية
الامر دوران الامر في المقام بين الاحتمالين المزبورين فيسقط الاستدلال بها في هذا المقام ولان التمسك
بالآية الكريمة في مثل المقام موقوف على عدم كون التقليد طريقا علميا اذ لو كان كذلك كان المقلد
ايضا عالما فيعمل لقفرة الاولى فلو كان اثبات عدم كونه عالما موقوفا على الآية الكريمة كما هو قضية الاستدلال
المزبور لزم الدور وقد يستشكل في هذه المسئلة بان العمومات القاضية بجواز التقليد شاملة لموضع
البحث فيجوز التمسك بها في اثبات جواز التقليد للمجتهد المذكور مضافا الى ان الادلة القاضية بحجية
الاخبار شاملة لفتوى المجتهد لانه ايضا خبر ورواية فيخص جواز التقليد بغير المجتهد مع انه قد يقال
من انه بعد معارضته فتواه مع فتوى غيره يكون ذلك من قبيل تعارض الامارتين بل قد يقال بان
المستفاد من مجموع الادلة الواردة في هذا الباب هو ان التقليد طريق للعمل والاجتهاد ايضا طريق
لمعرفة الحكم او للعمل فيجوز له الاخذ بايهما شاء وانت خبير بضعف ما ذكر وهل يجوز للمجتهد في غير المسائل التي اجتهد
فيها فعلا التقليد غيره في غير مقام الضرورة اولا اختلف الاصوليون في ذلك على قولين والاول محكي
عن جماعة من العامة والثاني مذهب اصحابنا ويدل عليه وجوه من الادلة احدها الاصول المقررة كاصالة
عدم مشروعية التقليد واصالة التعيين في الطريق وقاعدة الشغل في العبادات واستصحاب بقاء التكليف
واصالة عدم سقوطها بمجرد ذلك وغير ذلك من الاصول وقد يتوهم من ان الاصول المزبورة من الاصول
الشرعية والاستصحاب المذكور اصل عقلي فلا يصح للمعارضة معها في المقام وقد يناقش في هذا المقام
بان الاصول المذكورة معارضة للاستصحاب وتقريره ان المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد كان
ممن يجوز له العمل بقول غيره فاذا بلغ تلك المرتبة حرم عليه التقليد في المسئلة التي اجتهد فيها وبطل حكم
الاستصحاب بالنسبة الى هذه المسئلة بالدليل الاقوى واما المسئلة التي لم يجتهد فيها فلا دليل على
حرمة التقليد فيها فيحكم ببقاء ما كان عليه وهذا الاستصحاب مقدم عليها لانه من الاصول الثانوية

بل هو بمنزلة الدليل الرافع لموضوعها او حكمها وبتقرير آخر لا ريب فى ان التمسك بالاصول المزبورة
انما يجوز مع عدم قيام حجة شرعية على الجواز والاستصحاب المزبور امارة معتبرة فيكون رافعا لموضوعها
او حاكما عليها ومفسرا لمدلولها بل يمكن دعوى الاجماع العملى على وجوب تقديم مثل هذا الاستصحاب
عليها والجواب عن المناقشة المزبورة من وجوه منها ان الموضوع متبدل فى هذا المقام لان موضوع المستصحب
المذكور هو العامى فلا يمكن اثبات بقاء حكمه بعد ثبوت كونه مجتهدا الان بل يقال بالمنع من كون
الموضوع فى المقام هو العامى بل الموضوع فى المقام هو الجاهل او المكلف كما هو مقتضى اطلاق الادلة
من النصوص القاضية بجواز التقليد كاية الذكر واية الكتمان وما دل واشتمل على الامر بالافتاء
على نفوذ فتوى المجتهد وغير ذلك فتأمل ومنها ان التقليد قبل الاجتهاد كان واجبا على المجتهد المفروض
قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد وقد ارتفع وجوبه عليه بعد صيرورته مجتهدا واذا ارتفع الوجوب فلا يبقى الجواز
لان الوجوب فصل للجواز ولذا صرحوا بانه اذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز وح يجب الرجوع الى قاعدة
الاشتغال واستصحاب بقاء التكليف ومقتضاهما هو وجوب الاجتهاد وقد يجاب عنه تارة بان
التقليد الذى لزم به قبل صيرورته مجتهدا كان واجبا على سبيل التخيير بينه وبين تقليد مجتهد
اخر لان التكليف بالتقليد انما تعلق على ذمة العامى من اول الامر على سبيل الوجوب التخييرى بمعنى انه
كان مخيرا فى تقليد اى مجتهد شاء وهو فى الزمان الثانى مخير بين العمل بذلك التقليد وبين العمل بمقتضى
الاجتهاد فيجب عليه احدهما وبالجملة الوجوب التخييرى غير مرتفع فى هذا المقام وفيه ان التخيير الثابت فى
الزمان الثانى مغاير مع التخيير الثابت فى الزمان الاول فلا مسرح للاستصحاب المزبور فى المقام مضافا ٢٠
الى ان التخيير الذى كان ثابتا فى الزمان الاول قد ارتفع بعد تحقق التقليد المزبور بناء على عدم جواز
العدول من غير ضرورة فلا يمكن الحكم ببقائه فى الزمان الثانى وفيه انا لا نسلم ثبوت التخيير المزبور من
اول الامر لان القدر المتيقن من ثبوت المستصحب المزبور هو وجوب التقليد عليه تعيينا قبل حصول
الملكة الفعلية له فلا يمكن اثبات الوجوب المزبور فى الزمان الثانى بهذا الاستصحاب واخرى بما ذكره
بعض الاصوليين من امكان منع ارتفاع وجوب التقليد على المجتهد المفروض بل هو واجب عليه ما لم
يجتهد وجواز الاجتهاد له لا يقتضى وجوب رفع التقليد عليه كما ان وجوب الاتمام على المقيم لا يرتفع بمجرد
جواز السفر له المانع منه وبالجملة المقتضى لرفع وجوب التقليد جوازه وهو تحقق الاجتهاد لا جوازه اذ
لو كان مجرد الجواز مستلزما لرفع الامرين لارتفعا بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد القريب من
العامة لجوازه بالنسبة اليه قطعا ولزم ايضا ان يرتفع وجوب كل واجب باعتبار جواز الاتيان بالمانع منه
فى اى وقت شاء وذلك باطل ومنها ان الاستصحاب المزبور من قبيل الشك فى اقتضاء المقتضى لان
المقتضى لثبوت الحكم مردد من اول الامر بين الاقل والاكثر وهو ليس بحجة شرعية وقد يجاب عنه

بان المقتضى لثبوت وجوب التقليد عليه فى الزمان الاول ثابت وهو الدليل القاضى بوجوب التقليد
على المكلف فالاصل عدم كون الملكة الحاصلة له فى الزمان الثانى قاضية بارتفاع الحكم الثابت فى
الزمان الاول ومنها ان الاستصحاب المزبور معارض مع استصحاب حرمة التقليد الثابتة فى صورة
تحقق فعلية الاجتهاد منه وصيرورته عالما فى بعض مدارك المسئلة بحيث يجب عليه تجديد النظر ثانيا
فان مقتضاه عدم جواز التقليد عليه فى خصوص هذه الصورة ومقتضى الاستصحاب المذكور وجوب
التقليد عليه اذا كان عاميا فى الزمان الاول والعلم الاجمالى حاصل باتحاد حكم الصورتين المزبورتين
وهذا العلم الاجمالى قاض بوقوع المعارضة بين الاستصحابين المزبورين ومقتضى القاعدة تساقطهما
والرجوع الى قاعدة الاشتغال واستصحاب بقاء التكليف فتأمل ومنها ان ما ذكر انما يستقيم فى صورة
تعلق جواز التقليد بالمجتهد من اول الامر واما اذا لم يتعلق به اصلا كما فيما لو صار قبل بلوغه مجتهدا
وقلنا بعدم مشروعية عبادة الصبى فلم يثبت الجواز من اول الامر حتى يحكم ببقائه بالاستصحاب
بل مقتضى الاستصحاب عدم مشروعية التقليد ولكن لما لم يكن القائل بالفصل بين هذه الصورة وبين
غيرها متحققا تحقق التعارض بين الاستصحابين المزبورين فاما ان يحكم بتساقطهما والرجوع الى
قاعدة الاشتغال واما ان يقال بلزوم الرجوع فى المقام الى المرجح وهو فى جانب الاستصحاب القاضى
بعدم مشروعية التقليد لاعتضاده بعموم الاصحاب والاصول المقررة والاجماعات المنقولة من وجوه
الترجيح الا ان يقال بمشروعية عبادات الصبى ويقال بثبوت الجواز فى المقام فى الزمان الاول بناء
على القول بكون عباداته شرعية ايضا او يقال بامكان اجراء الاستصحاب التعليقى فى مثل المقام
وان لم يثبت الجواز فعلا من اول الامر ومنها ان دليل وجوب الرجوع الى الكتاب دليل ناقض للاستصحاب
لوضوح انه لا يصلح مخصصا للعمومات وانما يؤخذ بالاستصحاب فى نظير المقام حيث لا يستلزم تخصيصا
دائرا على القدر الثابت كما اذا كان الشك من جهة تبدل الزمان او الحال الذين لم يكن فى المقام عموم
بالنسبة اليهما ولا ريب ان الادلة عامة بالنسبة الى العامى والمجتهد الذى لم يجتهد بالفعل والمجتهد بالفعل
فخروج الاول بالدليل لا يقتضى خروج الثانى بالاستصحاب وهو ظ ومنها ان الاستصحاب المذكور معارض
مع العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنه التقليد لعدم افادته العلم بالواقع قطعا وعدم ثبوت حجيته فى
هذا المقام بالدليل القطعى وهى اولى بالترجيح لكثرتها وتواترها وحصول الظن منها بالواقع وكون بعضها
من الكتاب ولا كذلك الاستصحاب وحاكمة عليه واجيب عنه بان المجتهد المفروض قبل صيرورته مجتهدا او بعد
تعلق وجوب التقليد به قد خرج من تلك العمومات فلا تشمله بعد صيرورته مجتهدا وثانيها ما استدل
به بعضهم وهو ان المجتهد المزبور متمكن من تحصيل الظن بالحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فتعين عليه
فعله اما الاول فلانه مفروض والظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له موقوف على صدق المجتهد فى

ان ما اخبر به هو الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما
الثاني فلان العمل باقوى الظنين واجب اجماعاً ويعترض عليه بالمنع من المقدمتين اما الاولى
فلانه قد يحصل الظن الاقوى بالحكم الشرعي من فتوى الغير بل قد لا يحصل له ظن بمجرد نظره واجتهاده
واما الثانية فلان العمل باقوى الظنين انما يجب بعد تحققهما ولذا يجب على المجتهد بعد اجتهاده
العمل بظنه وترك التقليد وليس هذا من محل البحث لان الظن الاقوى لم يكن حاصلاً نعم يقدر على
تحصيله ولا نسلم وجوب تحصيل الظن الاقوى مع جواز الاضعف كيف وقد جوز الشارع في مقامات كثيرة
العمل بغير العلم وترك تحصيله منه مع التمكن منه باسهل الوجوه وتدبر وثالثها ان التقليد بدل
الاجتهاد وانما جوز الشارع لمكان الضرورة ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء
والتيمم ويورد عليه تارة بالمنع من كون التقليد بدلاً عن الاجتهاد لعدم قيام دليل عليه اذ الدليل
العقلي القائم على جواز الرجوع الى المجتهد في استعلام الاحكام ليس مختصاً بصورة تعذر تحصيل العلم
والاجتهاد لان حكم العقل في المقام من تعين حكمه بحجية قول اهل الخبرة في سائر المقامات من الصناعات
وغيرها وهو عام من ذلك واما الادلة القطعية القاضية بجواز التقليد والرجوع الى العلماء فهي ايضاً
كذلك نعم لو قلنا بان الدليل على جواز التقليد في قضية انسداد باب العلم القاضية بحجية الظن
فما ذكره المستدل مستقيم لان نتيجة مقدمات الانسداد مهملة وانما هو حجية الظن في الجملة فمع وجود
القدر المتيقن في المقام وهو الظن الحاصل من الاجتهاد لا دلالة له في حكم العقل على جواز التقليد واخرى
بما ذكره بعض الاصوليين من انا نمنع عدم اصالة جواز الاتيان بالبدل مع التمكن من المبدل وما الدليل
عليها وقد وقع خلافه فان الواجب المخير بدل عن مثله ولذا عرف الواجب بانه ما يذم تاركه لا الى بدل مع انه
يجوز الاتيان به مع التمكن من مثله وفيه نظر ورابعها ما احتج به بعض الاصوليين من اصحابنا وهو
ان قول المفتي غايته ما يوجبه غلبة الظن واذا كان له طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعمل على غلبة
الظن على حال لان تحصيل العلم في حقه ممكن وقد يورد عليه بوجوه الاول ما ذكره بعض المحققين من انه
ان اريد ان العقل يمنع من العمل في صورة التمكن من العلم فهو ممنوع كيف وقد جوز الشارع العمل بغير العلم مع التمكن
من العلم في مقامات كثيرة وان اريد ان الاجماع واقع على ذلك وان لم يحكم العقل به ففيه ان الاجماع مع
في محل البحث ويمكن دفعه بان الادلة الاربعة قاضية بحرمة التعويل على الظن والتعبد به من حيث انه
ظن كما انها ايضاً قاضية بحرمة التقليد من حيث انه تقليد والتزام بقول الغير ما لم يقم دليل عقلي
او شرعي على جواز التعبد وحجيته اما العقل فواضح فان العقلاء لا يرتابون في قبح ذلك وعدم جواز الاكتفاء
بغير العلم في مقام الامتثال لان دفع الضرر المظنون واجب عقلاً سيما المضار الاخروية ولا نزاع لو لم
يكن ذلك من المستقلات العقلية للزم افحام الانبياء مع ان جملة من النواهي القاضية بحرمة العمل بالظن

وتقليدهم

والتقليد ناظرة الى حكم العقل وارشادية اليه واما الكتاب والسنة فلانهما على المطلوب واضح
واما الاجماع فهو ايضاً متحقق في هذا المقام ومن يقول بحجية الظن مطلقاً او في الجملة فهو لمكان
الدليل القائم عليها اما مع عدمها فحرمة العمل به اتفاقية بل ضرورية فحاصل الدليل المذكور
ان جواز التقليد في هذا المقام والتعويل على قول المفتي في استنباط الاحكام مما لم يقم عليه دليل
فلا يجوز له التعبد به والالتزام عليه الثاني ان ما ذكره المستدل من ان تحصيل العلم في حقه ممكن
غير مستقيم لانه بعد الاجتهاد ايضاً انما يعتمد على الظن في الغالب فتحصيل العلم مما هو متعذر بالنسبة
اليه غالباً ويمكن دفعه بان المراد بالعلم في هذا المقام هو العلم العقلي والشرعي والعادي ولا ريب
في ان المجتهد المزبور يتمكن من تحصيل ذلك بالاجتهاد والا لم يكن اجتهاده معتبراً الا ان يقال بان
التقليد ايضاً حجة شرعية فان الاطلاقات القاضية بحجية فتوى المجتهد وجواز التعويل عليه شاملة
بالنسبة الى المقام ايضاً فيكون المجتهد المزبور مخيراً بين الاجتهاد والتقليد ويعينه ملاحظة كونه
حجة شرعية لا بعقل الحكم بوجوب الاجتهاد عليه تعييناً وبعبارة اخرى يقول بان المجتهد المزبور كما يجوز
له الرجوع الى الاخبار الحسية في مقام الاجتهاد كذا يجوز له الرجوع الى مجتهد اخر في مقام الثالث
ان ما ذكر من عدم جواز العمل بالظن مع التمكن من العلم ان اريد من ذلك الظن الغير المعتبر ففيه ان الظن
الحاصل من التقليد معتبر وان اريد من ذلك الظن المعتبر ففيه نظر اما اولاً فلانه مخالف لمقتضى الاطلاقات
القاضية بحجية فتوى المجتهد في قيامه مقام العلم فان مقتضاها هو حجيته ولو تمكن من العلم واما ثانياً
فلانه مخالف لما استقرت عليه طريقة الاصحاب من العمل بمقتضى الطرق المقررة والمدارك المخصوصة في حال
التمكن من تحصيل العلم وعدمها واما ثالثاً فلان القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة على اعتباره
انما هو مجرد العلم بتفريغ الذمة وهو يحصل بمجرد الاخذ بالطريق الشرعي سواء كان بالتقليد او بغيره بل
الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبين الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية
على سبيل القطع واليقين وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كفاية في المقام بل السيرة المستمرة
بعلم الاحكام فضلاً قاضية بذلك في معرفة الاحكام والموضوعات وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال السلف
والخلف مع انه لو لم يكن الامر على ما ذكرناه لتواترت به الاخبار لانه من الامور التي تعم بها البلية فعدم
الدليل دليل العدم واما رابعاً فلان ما ذكر مخالف لما يظهر من حال العوام مع المجتهد فانه من البين عدم
وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنة بل يجوز لهم الاخذ من الواسطة العادلة وعليه
جرت طريقة الشيعة في سائر الازمنة فان هذا يفيد القطع بتجويز الشارع العمل بالطرق المقررة مع التمكن
من تحصيل العلم بالواقع واما خامساً فلان التكليف بالعلم في خصوص الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى
الخواص والعوام واما سادساً فلانه يمكن ان يستعلم ذلك من ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه كما

التاسع

الشارع في اسبابها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوصية لما فيه من الحرج والمشقة
في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المزبور مع ان تحصيل العلم بها اسهل بالنسبة الى
الاحكام اولى فيحصل مما قررناه كون العلم الذي هو مناط التكليف ولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر
شرعا لمعرفتها سواء كان بالاجتهاد او بالتقليد وانما يجب على المكلف تحصيل القطع بتفريغ الذمة عن
الحكم الشرعي سواء حصل العلم باداءها على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشارع وان لم يعلم
ولم يظن بمطابقتها للمتن الواقع فلا تغفل وخامسها التقليد بعد ملاحظة التقليد يفيد حجة شرعية
ضعيفة ظ كما سيأتي بيانه انشاء الله وبيان قيام الاجماع على ذلك كما يكشف عند التتبع وسادسها الايات
المحكية في جملة من الكتب وربما يستدل لها واستدل للقول بجواز التقليد للمجتهد المذكور بوجوه الاول
قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه قبل الاجتهاد غير عالم بالاحكام
الشرعية فيجوز له السؤال من العالم بها وهو المجتهد الذي يعلم الاحكام فعلا وقد يجاب واجيب عنه بوجوه
منها ان الامر يقتضي وجوب السؤال اما لانه موضوع للوجوب او لانه منصرف اليه مطلقا او في خصوص
الشرعيات او لان امتثال الامر واجب شرعي من جهة قيام الادلة الاربعة على وجوب اطاعة الشرع ومن
مخالفته وهذا الوجوب منتف في حق المجتهد المزبور اجماعا ويورد عليه اولا بان التقليد واجب على المجتهد
المزبور وجوبا تخييريا على انه مخير بين الاجتهاد والتقليد والاحتياط فيجوز حمل الامر المزبور عليه بعد
ملاحظة قيام الاجماع على عدم كونه واجبا تعيينيا في خصوص المقام وثانيا بان مجرد بعد امكان حمل
الامر المزبور على الوجوب لا يقتضي سقوط الاستدلال المزبور بعد ملاحظة امكان حمله على مطلق
المطلوبية او على الجواز بالمعنى الاعم فيثبت بذلك المط وثالثا بان هذا الوجوب اعني الوجوب التعييني
ثابت بالنسبة الى هذا المجتهد فيما اذا لم يتمكن من الاجتهاد واذا جاز له التقليد في الصورة المزبورة جاز
مط لعدم القائل بالفصل ويورد عليه تارة بان الصورة المزبورة خارجة عن محل البحث فلا يقاس عليها
الصورة التي هي داخلة في موضع النزاع واخرى بان مقتضى الاجماع المركب المزبور هو لو تم لكان قاضيا بوجوب
التقليد عليه تعيينا في غير هذه الصورة ايضا لكان قاضيا وهو مخالف للاجماع مع ان الاجماع في تلك
الصورة انما قام على الوجوب لا على الجواز فلا يمكن اثبات الجواز في غيرها بالاجماع المركب ومنها ما ذكره بعضهم
وهو انه يقتضي وجوب السؤال على المجتهد لانه بعد الاجتهاد غير عالم بل هو ظان وهو منفي بالاجماع واعترض
عليه بان المراد بالعلم يحتمل ما يشمل العلم والظن وفيه نظر لان مجرد الاحتمال المزبور لا يقدح في ظهور لفظ
العلم في المقام في الاعتقاد الجازم نعم يمكن الجواب عن ذلك تارة بان المنساق من لفظ العلم في المقام ولو بمعونة
فهم الاصحاب وتناولهم في الباب واستقراء موارد استعمالات لفظ العلم في الشرعيات هو العلم الشرعي وهو حاصل
للمجتهد بعد اجتهاده بملاحظة قيام الدليل القاطع على حجية ظنه في حقه وبعبارة اخرى نقول انه لا ظن ان المنساق

من الاية الكريمة هو ان القول الصادر من اهل الذكر حجة شرعية على غير العالم وانه بمنزلة العلم فلا
يجب عليه تحصيل العلم بعد السؤال واخرى بان مقتضى الاجماع المركب المزبور مجرد تخصيص المجتهد بعد اجتهاده
من عموم الاية الشريفة لا يقدح في الاستدلال المزبور لان العام المخصص حجة في الباقي ومنها ما ذكره
ايضا بعضهم وهو انه امر بالسؤال من غير تعيين المسؤل عنه فيحمل على السؤال عن وجه الدليل واعترض
عليه بان المتبادر من الاطلاق هو السؤال عن الحكم سلمنا عدم التبادر ولكن حذف المتعلق يفيد
العموم فيشمل السؤال عن الحكم ومنها انه قد ثبت عن اهل البيت ع ان المراد باهل الذكر هم ع
وان مورد الاية ليس من الامور التقليدية الا ان يمنع كون ما قبله مورد للسؤال وانما هو كلام
مستقل كما يرشد اليه التفسير باهل البيت ع لان مجرد السؤال عنهم لا يفيد احتجاجا على المنكرين ولا
الشاكين الا ان ظ الفاء يأبى عن ذلك فيمكن ان يقال ان ما ورد في التفسير بهم ع احد المعاني وظ الاية
معنى اخر وقد ثبت ان القران يحتمل معان كثيرة وفيه ما لا يخفى ومنها ان ظاهرها بمقتضى السياق ارادة
علماء اهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وغيرهم فان المذكور في سورة النحل وما ارسلنا من
قبلك الا رجالا نوحي اليهم فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقد يورد عليه من انه لو جاز لهم الرجوع
الى علماء اهل الكتاب كما هو قضية الكلام المزبور لجاز لهم الرجوع الى علمائنا بطريق اولى فاذا ثبت هذا
الحكم بالنسبة اليهم فيثبت في حقنا بالاجماع المركب بقاعدة الاشتراك في التكليف وتنقيح المناط على
انا لا نسلم كون ظاهرها علماء اهل الكتاب بل هي ظاهرة في العموم فالاصل عدمه بانضمام قرينة على تخصيصها
بذلك مع ما قد يقال من ان المستفاد من الاية الكريمة هو كون عدم العلم علة لوجوب السؤال عن اهل العلم
هذا ناظر الى الطريقة المتعارفة عند العقلاء في سائر المقامات فالتعميم المذكور مستقيم وليس السؤال
من الواجبات النفسية بل انما هو للقبول ومنها انه لا دلالة في الامر بالسؤال على جواز القبول مط وانما
يدل على جواز القبول في خصوص تلك الواقعة اعني سؤالهم عن علمائهم لما كان قولهم مطابقا للواقع فلا يعم الحكم
المزبور اعني جواز القبول بالنسبة الى سائر الوقائع وفيه ان الاصل عدم كون الواقعة المزبورة ملحوظة على وجه
الخصوصية مضافا الى ان ما ذكر مخالف لمقتضى ظ الاية الكريمة ومنها ان المنساق من الاية الكريمة انما هو كون
السؤال لاجل حصول العلم والتقليد ليس مفيدا لشيء من العلم الحقيقي والعلم الشرعي اذ ليس امارة شرعية
بحيث يكشف عن ثبوت الحكم كشفا حقيقيا او تعبديا وانما يجوز على المكلف العمل عليه والبناء على مقتضاه
وصفة ظ من ملاحظة ما مر ومنها ان الاية الكريمة انما اشتملت على الامر بالسؤال بالنسبة الى بعض
الامور المتعلقة باصول الدين فلا تعم الفروع والجواب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد ومنها
ان الاية الكريمة معارضة مع العمومات الناهية عن العمل بالظن والنسبة بينهما عموم من وجه وضعفه ظ

في الجواب عن ادلة الجواز

ومنها ان الاية الكريمة معارضة مع العمومات الناهية عن التقليد والمرجح في جانب الادلة الناهية عن التقليد لاعتضادها بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة والاصول المقررة وغير ذلك من وجوه الترجيح الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وجه الدلالة ان العلماء من اولي الامر لنفوذ امرهم على الامراء والولاة ويورد عليه اولا بمنع وجوب الطاعة في كل شيء وان دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على وجوب الطاعة في القضايا والاحكام وهو لا يستلزم ثبوت وجوب اتباعهم في الفتاوى بتنقيح المناط بل بالاولوية القطعية والاجماع المركب مضافا الى ان الغرض بالاية انما يتم بالتعميم لان المعقول عام بالنسبة الى الله تعالى فكذا في المعطوف عليه وثانيا بالمنع من كون تقليد المجتهد طاعة له حتى يكون مشمولا لاطلاق الاية الكريمة وثالثا بانا لا نسلم شمول اولي الامر للمجتهد بل المراد منه الائمة ع اذ لا يستقيم الامر باطاعة المجتهد على سبيل الاطلاق بعد ملاحظة الخطأ في حقه وفيه ان مجرد جواز الخطأ لا يمنع من وجوب طاعتهم في الشريعة ولذا ثبت في الشريعة وجوب اطاعتهم في القضايا والاحكام نعم يمكن ان يقال بانه لم يقم اما على ان المراد من اولي الامر في الاية الكريمة هو العلماء وليست الاية ظاهرة في ذلك ان لم تكن ظاهرة في خلافه وزابعا بان عموم الاية الكريمة معارض مع عمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والنسبة بينهما عموم من وجه والترجيح مع عمومات المنع ما سلمنا التكافؤ لكنه موجب لسقوط الاستدلال والرجوع الى الاصول الاولية وخامسا بانه لو تمت لدلالتها على المدعى لوجب التقليد وهو منفي اجماعا وفيه نظر الثالث ان الحاضرين في زمن المعصومين ع من العلماء والعوام كانوا يعتمدون على التقليد ولم يلتزموا بتحصيل العلم في كل مسئلة بالرجوع الى المعصوم ع والاجتهاد بالرجوع الى الاخبار المروية عن طرق الثقات فجواز ترك الاجتهاد وتحصيل العلم لهم مع تمكنهم منها يقتضي جواز ترك الاجتهاد بالنسبة الى المجتهد المفروض بطريق اولى وتقرير اخر لا ريب في ان التقليد والرجوع الى العلماء في استعلام الاحكام ليس من الامور الحادثة في ازمنة الغيبة بل هو مما استقرت عليه طريقة المسلمين خلفا عن سلف من ازمنة المعصومين الى زماننا هذا ولا ريب في ان الاجتهاد هو اخذ الاحكام من المدارك المخصوصة ما كان متعسرا في ازمنة الحضور ومع ذلك جرت طريقتهم على التقليد في كثير من المسائل وهذه السيرة كاشفة عن قول المعصوم نظرا الى عدم ورود الردع عنهم في ذلك ولو كان لوصل الينا لانه من الامور التي تعم بها البلية فعدم الدليل دليل العدم فعدم الردع دليل على الامضاء والتقرير مضافا الى ان هذه السيرة كاشفة عن قيام دليل معتبر ناص بجواز التقليد على المجتهد المزبور وبتقرير اخر قد ورد في جملة من الاخبار الامر بالافتاء والرجوع الى العلماء في استعلام الاحكام وتقليدهم في المسائل ومقتضى هذه الاخبار هو جواز رجوع الحاضرين الى العلماء في استعلام الاحكام ولا ريب انهم كانوا متمكنين من تحصيل الاحكام من الاخبار المروية

مزطرق

في الجواب عن ادلة الجواز

من طرق الثقات والاجتهاد فجواز التقليد بالنسبة اليهم يقتضي جوازه بالنسبة الينا بطريق اولى مع ان مقتضى اطلاق هذه الاخبار هو جواز التقليد للمجتهد المفروض ايضا لانه قبل الاجتهاد جاهل بالاحكام الشرعية ولم تقم قرينة على اختصاص ذلك بالعامي ويرد على ذلك بوجهين احدهما الفرق بين الزمانين لقلة ظهور الاختلاف في الفتاوى في الزمان الاول كقلة ظهور اختلاف الروايات فيه لعدم انحصارها على وجه يكون الروايات المتعارضة في المجموع من قبيل المشتبه بالمحصور ولذا لا يجب الفحص عن المعارض في ذلك الزمان بخلاف زماننا بعد ذلك ولعدم توقف الاجتهاد في تلك الازمنة على ما يتوقف عليه الان من المقدمات وعدم كون الفتاوى مأخوذة من المدارك الخفية التي لا يصل اليها الا الاحاد من الناس فما كان فتاء المفتين في تلك الازمنة كافتاء المقلدين في زماننا لراي مجتهدهم ماخوذا من مداليل كلمات الائمة ع ولذا لا تمكن بين العالم والعامي فلا يلزم على العامي يومئذ بالتقليد لاحد اصحاب الائمة ع بل لم يكن يومئذ اساس الاجتهاد والتقليد وانما يقع الخلاف بين الرواة في قليل من الاحكام واما في زمان الغيبة فلما اختلفت الاخبار وخفيت الاثار انحصر الامر في استنباط الاحكام في المجتهد فهذا هو السبب في حدوث الاجتهاد والتقليد وهذا القدر من الاختلاف يكفي في ابداء الفرق بين الزمانين بالمنع من تقليد القادر على الاستنباط في هذا الزمان وتجويزه في ذلك الزمان لان المجتهد لا يحصل له وثوق بتقليد مثله بخلاف الجاهل في الحكم في ذلك الزمان فانه يحصل له الوثوق بالرجوع الى بعض اصحاب الائمة ع بخلاف هذا الزمان لامكان اداء الفكر الى خلاف ما قلد فيه بل يمنع في ذلك الزمان ايضا من تقليد العالم من اهله لمثله فيما يرجع الى الفكر وبذل الجهد في الاستنباط من الكتاب والسنة الموجودة بل يلزم عليه النظر فيها والعمل بما يؤدي نظره اليه نعم له الرجوع الى مثله فيما يرجع الى الرواية وفي الحقيقة يكون ذلك رواية بالمعنى من دون الاسناد الى المعصوم ع كما هو الغالب يومئذ كما هو الحال في افتاء المقلد برأي المجتهد لمثله ومما ذكرنا يعلم الوجه في خلو الاخبار عن التفصيل بين القادر على الاستنباط وغيره في جواز الرجوع الى الغير والجواب اولا بان مجرد ثبوت التفرقة في هذا المقام بين الزمانين لا يقتضي باختلاف الحكم على الوجه المزبور لان مجرد العلم الاجمالي بورود المخصصات الكثيرة على العمومات الواردة في الكتاب والسنة انما يقتضي الحكم بوجوب الفحص عن المعارض في مقام التمسك بالعمومات ولا يقتضي بوجوب الحكم بالفحص عنه في مقام التمسك بغير المجتهد الجامع للشرائط وثانيا بانه لم يقم دليل على اثبات التفرقة المزبورة في العلم ولاختلاف الحكم بحسب اختلاف الزمان فالاصل عدم كون هذا العلم الاجمالي باعثا لما ذكر مع ان قضية قاعدة اشتراك التكليف يستدعي الى الغائبين على ما هو مذهب جماعة من الاصوليين مما يقال من ان التمسك بقاعدة الاشتراك يتوقف على احراز الموضوع لعدم اثبات كون الغائب مشاركا مع الحاضر في الموضوع الذي تعلق عليه الحكم

وهو غير ثابت في المقام ففيه ما لا يخفى وثانيها ان حجية السيرة مشروطة بعدم ورود الردع الشرعي
وهو غير ثابت في المقام وفيه اولاً بانه لو كان الردع متحققا لبان فعدم الدليل دليل العدم وثانيا
سلمنا الشك في وروده وعدمه لكن لا مانع من التمسك باصالة عدم الردع في المقام الرابع انه لو وجب
الاجتهاد على المجتهد المفروض في المسائل التي لم يجتهد فيها ولم يجز له التقليد فيها لوجب عليه في مدة
طويلة ترك الاشتغال بجميع الامور التي تنافي الاجتهاد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان ما يحتاج اليه المكلف من المسائل كثيرة لا يكاد يحصى واما بطلان التالي فلانا ما وجدنا احدا
من المتقدمين والمتأخرين ضيق على نفسه الامر بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد في شطر من الزمان هذا الضيق
وترك الاشتغال بجميع المنافيات بل نرى ان طريقتهم مستمرة على خلاف ذلك وهذا يكشف عن ان
سيرة العلماء الاسلام مستمرة على عدم وجوب الاجتهاد على المجتهد المفروض وان اجماعهم منعقد
عليه ولانه لو وجب الاجتهاد وترك التقليد على المجتهد المذكور بالنحو المفروض لزم الحرج العظيم و
لانه لو كان ذلك واجبا لورد الاخبار بذلك لتوفر الدواعي عليه مسيس الحاجة اليه فعدم الدليل
دليل العدم ويتوجه على الاحتجاج المذكور اولا بالتزام جواز التقليد للمجتهد المذكور للضرورة وعدم
التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل في اول امرهم فلعل تركهم الاجتهاد لهذا العذر وفيه نظر ظاهر و
ثانيا بان الادلة المذكورة من السيرة وقاعدة الحرج وغيرهما انما تقضي بعدم وجوب الاجتهاد فورا
لا جواز التقليد وترك الاجتهاد بالمرة بل انما يجب عليه بالتدريج ما لم يستلزم الحرج اما بعد استلزامه
للحرج فلا كلام عندنا في سقوطه وثالثا بان التمسك بقاعدة الحرج في هذا المقام لجواز التقليد
وترك الاجتهاد بالمرة بل انما يجب عليه بالتدريج ما لم يستلزم الحرج اما بعد استلزامه للحرج فلا
كلام عندنا في سقوطه في المسائل غير مستقيم فان قاعدة الميسور الثابتة بالعقل والنقل قاضية
بوجوب الاتيان بالمستطاع وعدم سقوط الاجتهاد في البعض بمجرد تعسر الكل ورابعا بان التمسك
بالسيرة وقاعدة عدم الدليل انما يجوز مع عدم ثبوت الردع من المعصوم وهو متحقق في هذا المقام
فان الادلة القاضية بوجوب التعليم والتعلم وحرمة العمل بالظن وحرمة التقليد والعمل بغير العلم و
الادلة القاضية بوجوب الرجوع الى الطرق الخاصة والمدارك المخصوصة كلها قاضية بوجوب الاجتهاد
على المجتهد المفروض وجوابه ان حجية السيرة انما كانت مشروطة بعدم ورود الردع الخاص اذ لو كان
مجرد العموم كافيا في ذلك للزم القول بعدم جواز التمسك بالسيرة مطلقا اذ ما من سيرة الا وهي معارضة
مع شيء من العمومات ومن هنا يظهر ان السيرة المفروضة مخصصة للعمومات المذكورة على انا نقول بان
السيرة المذكورة كاشفة عن قيام دليل شرعي قائم على ذلك وهذا كاف في تخصيص العمومات المذكورة
اذ الدليل المذكور يكشف عن جواز الاكتفاء بالتقليد وكون التقليد سببا لانشراع عن تحصيل العلم
الذي كان واجبا عليه بحسب التكليف الترتبي وخامسا بان المسائل المحتاج اليها بالفعل والتي يعسر

في عدم جواز التقليد

الاحتياط فيها فقليل جدا والغالب ان ملكة الاجتهاد لا تحصل الا بعد الاجتهاد في جملة منها والباقي
يمكن الاجتهاد فيه بعد زمان بل اكثر المسائل الضرورية من واضحات المسائل الفقهية واما ما
يتجدد من المسائل شيئا فشيئا فالاجتهاد فيها على حسبها شيئا فشيئا نعم لو اتفقت الحاجة الى المسائل
مع ضيق الوقت وتعذر الاجتهاد والاحتياط رجع الى التقليد وهو امر آخر وسادسا بان مجرد
تيسر الاجتهاد على الوجه المعتبر لا يقتضي جواز التقليد بل ينتقل معه الى العمل بالظن حسبما يراه
القائل بحجية الظن المطلق وفيه ان العمل بمثل هذا الاجتهاد مخالف للاجماع بل الادلة الاربعة قاضية
بالمنع منه الخامس قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
ثم الاية واعترض على الاستدلال المذكور بانه ان قلنا بدلالتها على حجية قبول الخبر الواحد فهي ايضا
من ادلة المنع لا الجواز وان قلنا بعمومها للخبر والفتوى فنقول ليس في الاية تعرض لتفصيل من يجب
انذاره بالاخبار واطلاقها مسوق لبيان حكم آخر وهو وجوب الانذار عليهم ووجوب الحذر على المنذرين
واما وظيفة المنذرين في الحذر وان حدد بعضهم بالاخبار وبعضهم بالفتاوى فليست الاية مسوقة
له وان قلنا باختصاصها بالفتوى فنقول ان الظاهر جعل الانذار بالفتوى غاية للتفقه او التعرض
عجز المنذرين عن التفقه ولو بالرجوع الى اخبار المنذرين مختص بالعاجزين عن الاجتهاد اللهم الا
ان يقال ان حصر الغاية في الافتاء مبني على عجز اغلب القوم عن الاجتهاد لكن لا يجوز ان يخصص القوم
بالعاجزين لاجل هذه الغلبة لان العام الاصولي لا يحمل على بعض افراده بمجرد الغلبة هذا مع ما قرر
منا في مسئلة خبر الواحد من عدم دلالة الاية على حجية الانذار الذي لا يفيد العلم للمنذرين سواء
كان بطريق الاخبار ام بطريق الافتاء وذلك للاخبار المستفيضة الواردة في الاستشهاد فيها بالاية
على وجوب تحصيل المعرفة بامام الزمان لمن بعد عن بلد الامام ع فراجع الى باب ما يجب على الناس عند مضي
الامام من اصول الكافي السادس قوله عجل الله فرجه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا
فانهم حجتي عليكم الحديث واعترض على الاستدلال به بانا نقول ان المجتهد بالملكة من الرواة فهو مورد
بالرجوع اليه لا بالرجوع الى غيره هذا اذا قلنا ان المرجع الى فتوهم وان اريد الرجوع الى رواياتهم كان
دليلا على المنع لا الجواز ويجب على كل احد العمل بالروايات خرج العاجز عن ذلك والجواب اولا انا لا نقول
بان المجتهد يجوز له الرجوع الى غيره في المسائل التي اجتهد فيها بل يجوز له الرجوع الى غيره فيما لم يجتهد
فيها اذ ليس راويا بالنسبة الى خصوص هذه المسائل الا ان يقال بان صدق الراوي عليه وعدمه لا يختلف
بتحقق الاستنباط الفعلي وعدمه وثانيا بالتزام ان المجتهد بالملكة ممن يجوز الرجوع اليه ويجوز له الرجوع
الى غيره ولا دليل على امتناع الامرين المذكورين في شخص واحد ع فنقول ان المستفاد من هذه
الرواية هو انه يجوز للمكلف الرجوع الى الراوي اذا كان جاهلا سواء كانت له ملكة الاستنباط ام

وثالثاً ما يرد بما يحصل له ملكة الاستنباط مع عدم صحة اطلاق اسم الراوي عليه عرفاً كما لو لم يكن
مجتهداً فعلاً في جملة يعتد بها من الاحكام ولا ريب في كونه مشمولاً للرواية المزبورة والتفصيل
بينه وبين غيره خرق للاجماع المركب وهو باطل السابع عدة من الاخبار منها المروي في البحار عن المحاسن
عن ابي جعفر عليه السلام قال وبقول العلماء فاسئلوا ومنها الاخبار المشتملة على المنع من الفتوى على وجه مخصوص
فان مفهومها يقتضي جواز الافتاء فتأمل ومنها ما اشتمل من الاخبار على الامر بالجلوس في مسجد المدينة وافتاء
الناس والامر بأخذ معالم الدين من اشخاص معينين والرجوع اليهم كمحمد بن مسلم وزكريا بن آدم ويونس و
اضرابهم مما نقله الكشي وغيره الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع في مظانها فان اطلاق هذه
الاخبار قاض بجواز رجوع المجتهد المفروض الى من استنبط الاحكام فعلاً وقد يستشكل في المقام بان المجتهد
المفروض يعلم اجمالاً بمخالفة جملة من المسائل التي قلدها من غيره بمقتضى الطرق المقررة المعتبرة في مقام الاستنباط
بمعنى انه لو استنبط جميع الاحكام فعلاً ينكشف له خطاء ذلك المجتهد في جملة من المقامات وهذا العلم الاجمالي
يمنع من جواز التقليد على الوجه المزبور واخرى بان غاية ما في الباب هو وقوع المعارضة بين الادلة القاضية
بوجوب الاجتهاد عليه كقوله عليه السلام علينا بالقاء الاصول وعليكم بتفريع الفروع ونحوه وبين ما دل على جواز
التقليد فيرجع في المقام الى المرجح وهو في جانب الادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم والمشتملة على الامر
وهي ارجح من الادلة الدالة على جواز التقليد من وجوه لكثرتها ومطابقتها لمقتضى حكم العقل والاصول
المقررة والاجماعات المنقولة وفتوى الاصحاب وغير ذلك من وجوه الترجيح وتقرير آخر لا ريب في ان مقتضى
حكم العقل والنقل هو وجوب تحصيل العلم واليقين وعدم الاكتفاء بالظن والتخمين بالنسبة الى القادر على
استعلام الاحكام الشرعية من طريق اليقين والظن الذي يقوم مقامه اقصى الامر قيام الاجماع وقاعدة
الحرج على جواز التقليد بالنسبة الى العامي الذي ليست له ملكة الاجتهاد فعلاً فيبقى غيره مندرجاً تحت العمومات
المزبورة ورابعاً بان الادلة القاضية بجواز التقليد معارضة مع الادلة القاضية بعدم جوازه مما
ان نحكم بتساقطهما والرجوع الى قاعدة الاشتغال ويقال بالوجوب او الرجوع في المقام الى المرجح وهو في جانب
الادلة القاضية بحرمة التقليد لاعتضادها بظاهر الاصحاب والاجماعات المنقولة في الباب وخامساً
بان الاجماعات المنقولة المحكية على حرمة التقليد قاضية بتخصيص الادلة القاضية بجواز التقليد بمن لم
يقتدر على استنباط الاحكام وسادساً بان الادلة المذكورة معارضة مع العمومات القاضية بوجوب الرجوع
الى الكتاب والسنة وهي اولى بالترجيح وحملها على الوجوب التخييري ضعيف جداً لانها على صيغة الامر الظاهر في الوجوب
التعييني ويرد على الاول بان العلم الاجمالي المزبور ليس قاضياً بتنجز التكليف المزبور عليه لان ذلك من قبيل
الشبهة الغير المحصورة مع ان هذا العلم الاجمالي حاصل للعامي فانه ايضاً يقطع بمخالفة جملة من الفتاوى
الصادرة عن المجتهد لمقتضى الواقع بل هو حاصل للمجتهد ايضاً فانه يعلم بمخالفة جملة من فتاويه لمقتضى

[في الحاشية: الاجتهاد وثالثاً بان الادلة الناهية مما رضه مع الادلة الناهية عن ...]
[في الحاشية: شرعاً صح]
[في الحاشية: عند المجتهد صح]

الواقع مع انه لا اشكال في عدم كون العلم المزبور مانعاً من جواز العمل بمقتضى الاجتهاد مضافاً الى
ان وجوب الاحتياط في مثل المقام انما يتنجز مع كون مراعاة الاحتياط في جميع اطراف الشبهة مقدوراً
للمكلف وكان اطراف جميع الشبهة واقعة في محل الابتلاء واين ذلك مما نحن فيه وعلى الثاني بان قوله علينا
بالقاء الاصول لا يدل على المنع من جواز التقليد الذي قام الدليل على جوازه بل انما يقتضي المنع من التقليد
الذي لم يقم دليل شرعي على مشروعيته فالمقلد انما يعتمد على الدليل الشرعي القائم على حجية قول المجتهد
كما ان المجتهد يعتمد على قول الراوي في مقام الافتاء وعلى الثالث اولاً بان ما دل على وجوب تحصيل
العلم انما يقضي بوجوب تحصيل العلم الشرعي وهو اعم من العلم القطعي والظن الذي ينتهي الى العلم لان
الظن ايضاً مما يقطع بحجيته فيكون ايضاً قاضياً بثبوت الحكم الشرعي الظاهري والواقعي على سبيل
اليقين ولا ريب في ان التقليد ايضاً من هذا القبيل لما عرفت من ان التقليد طريق علمي فيكون قول
المجتهد بالنسبة الى المقلد كسائر الطرق الشرعية بالنسبة الى المجتهد وثانياً سلمنا انصراف اوامر
التعليم والتعلم الى العلم اليقيني وكون التقليد اماراة للعمل وعدم كونه طريقاً علمياً لكن نقول بان الادلة
القاضية بجواز التقليد وحجية قول المجتهد وقيامه مقام العلم يقضي بجواز الاكتفاء به في معرفة
الاحكام وكونه مسقطاً للتكليف المتعلق الذي يتعلق بتحصيل العلم من اول الامر فيكون ادلة التقليد
حاكمة على الادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم وثالثاً بان التعارض بين الادلة المزبورة عموم مطلق
والادلة القاضية بجواز التقليد اخص من الادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم فيجب حمل المطلق على
المقيد والقول بان التعارض بينهما عموم من وجه لان التقليد مما يفيد العلم مدفوع بان حصول العلم من
التقليد نادر فلا يمكن حمل الادلة الدالة على حجية قول المجتهد على خصوص صورة حصول العلم منه
لانه من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر وهو بعيد سيما بناء على القول بانسداد باب العلم وتقرير آخر
لا ريب في ان تخصيص الادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم بالادلة الدالة على جواز التقليد مستلزم
لارتكاب التخصيص الكثير والعكس مستلزم لارتكاب التخصيص القليل والثاني اولى من الاول الا ان يقال
بان ادلة التقليد مختصة بالجاهل ضرورة عدم وجوب التقليد على العالم والادلة الدالة على وجوب
تحصيل العلم مختصة بالقادر على تحصيل العلم اذ لا تكليف عند انتفاء القدرة فحمل ادلة التقليد على
خصوص صورة عدم التمكن من تحصيل العلم ليس من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر وهذا الحمل متعين في المقام
لان الجمع مهما امكن اولى من الطرح ورابعاً بان ما ذكر من ادلة التعليم والتعلم من ادلة التقليد
مما لا وجه له بل هي ارجح منها بعد ملاحظة اعتضادها بالادلة المتقدمة من السيرة ونحوها مضافاً
الى ما قيل من ان اوامر التعليم والتعلم ارشادية وتقريباً اخرى نقول بان هذه الاوامر انما وردت في تقرير
امضاء الطريقة المذكورة عند العقلاء من وجوب تحصيل اليقين بالبراءة وعدم جواز الاكتفاء بالظن

[في الحاشية: بنفسه صح]

يتفرع الذم ولا ريب في ان التقليد ورجوع الجاهل الى العالم من الامور المقررة عند العقلاء فلا دلالة في تلك الاوامر على ردع هذه الطريقة المالوفة عندهم ودعوى ان طريقتهم انما استقرت على التقليد في مقام الضرورة دون غيره ممنوعة ويورد عليه من كونها ارشادية بل المنساق منها انما هو وروده في مقام التعبد وسادسا بان حمل اوامر التعلم على الوجوب العيني مستلزم لتخصيص الاكثر لان المجتهد ليس مكلفا بذلك فالاولى حملها على الوجوب الكفائي واجيب عنه تارة بان من ليس له ملكة ولا قريبة الى الاستنباط ليس قادرا عرفا وقد تقرر ان التكاليف الشرعية غير شاملة لغير القادر والعرفي فتخصيص الادلة القاضية بوجوب التعلم بخصوص المجتهد واخراج العامي عن الحكم المذكور ليس مستلزما لتخصيص الاكثر بل هو تخصص وهو جائز عقلا وعرفا وفيه انا لا نسلم انصراف تلك الاوامر الى ما ذكر بل هي شاملة بالنسبة الى كل من كان قادرا عقلا واخرى بان خروج العامي عن تلك الخطابات انما كان لاجل تكليفهم بالاجتهاد تعيينا مستلزم للحرج النوعي او الاغلبي وقاعدة الحرج حاكمة على تلك الادلة ومفسرة لمدلولها فليس ذلك من قبيل تخصيص الاكثر بل انما هو من قبيل حكومة الادلة وهو ليس مستهجنا والحاصل ان خروج العامي عن الخطابات المذكورة انما كان لاجل كون قاعدة الحرج مفسرة لها وكاشفة عن عدم دخوله في مدلول الخطابات المزبورة من اول الامر فتكون القاعدة المزبورة بمنزلة القرينة المنفصلة الا ان يلتزم بان ذلك قاعدة الحرج مخصصة للخطابات وليست حاكمة عليها او يقال بان حكومة الاكثر ايضا ممنوعة او يقال بان خروج العامي من الخطابات المزبورة ليس لاجل قاعدة الحرج لعدم ثبوت كون الاجتهاد الى الادلة الدالة على جواز التقليد بغير المجتهد والمذكور وثالثا بان ذلك من قبيل تخصيص الاكثر الافرادي وهو جائز وعلى الرابع اولا بانه لا عموم يدل على حرمة التقليد في الايات الدالة على ذم التقليد الواردة في خصوص الاصول فلا تعم الفروع فلا يجوز قياسه عليه سيما بعد ملاحظة وجود الفارق بينهما الا ان يقال بانه ينساق من الايات المزبورة ان المناط في ترتب الذم انما هو التدين بالقياس من غير دليل شرعي وهذه العلة جارية في الفروع وثانيا بان ادلة الجواز اقوى من ادلة المنع وثالثا بان الايات المزبورة واردة في حيز امضاء الطريقة المقررة عند العقلاء من قبح التقليد فيكون الذم المستفاد منها مختصا بالتقليد الذي يكون قبيحا عندهم وهو تقليد الجاهل كالاباء ونحوهم فلا يعم المقام الذي يكون التقليد فيه مستحسنا عندهم لما عرفت من ان جواز رجوع الجاهل الى العالم من الامور المستمرة عند العقلاء في مقام الامتثال وعلى الخامس اولا بان التعارض بين الاجماعات المزبورة وبين ما دل على جواز التقليد عموم من وجه لان ما دل على عدم جواز التقليد مختص بغير المجتهد الفعلي وهذه الاجماعات عام من ذلك والمرجح في جانب ادلة التقليد حسبما مر بيانه التأثر بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة القاضية بحرمة كتمان العلم

وثانيا بان الاطلاقات المزبورة معارضة مع مفهوم بعض الاجماعات فهي ان الرجل اذا اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز له ان يقلد مخالفه ويعمل بظن غيره اجماعا فان هذا المفهوم يقتضي بجواز التقليد قبل الاستنباط الفعلي وفيه نظر وثالثا بان اطلاق الاجماعات المزبورة مقيد بالنسبة المنقولة بل المحققة على جواز التقليد لهذا المجتهد بالخصوص ومنه يظهر الجواب عن الوجه السادس ثم ان ادلة التقليد ارجح من تلك الادلة من وجوه عديدة بل يمكن المنع من تحقق المعارضة بينهما لان المقلد ايضا انما يعتمد على النصوص القاضية بجواز التقليد والرجوع الى العلماء في مقام استعلام الاحكام وح فيمكن ان يقال بان ما دل على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة قاض بكون المكلف مخيرا بين الاجتهاد الذي هو رجوع الى الادلة التفصيلية الواردة في خصوص المسائل وبين التقليد الذي هو رجوع الى الدليل الاجمالي القاضي بحجية قول المجتهد التاسع النصوص الواردة في الكتاب والسنة القاضية بحرمة كتمان العلم بالاحكام الشرعية فان مقتضاها هو وجوب القبول العاشر الاخبار الواردة في الرجوع الى العلماء واخذ الاحكام منهم الحادي عشر النصوص الدالة على حجية خبر الواحد كالاخبار الواردة في الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل والمشهور والتخيير عند التساوي وما دل على ارجاع احاد الرواة الى احاد اصحابهم عليهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية مثل ارجاعه الى زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله ع في رواية اخرى واما ما رواه زرارة عن ابي ع فلا يجوز رده وقوله ع لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسألة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها وقوله ع فيما عن الكشي لمسلم بن ابي حبيبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني وقوله ع لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله ع لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن ياخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن ادم المامون على الدين والدنيا وقوله ع لما قال عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني قال نعم وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليترتب عليه اخذ المعالم منه الى غير ذلك من الاخبار وجه الاستدلال بهذه الاخبار من وجهين احدهما ان مقتضى هذه الاخبار هو حجية خبر العدل مط وفتوى المجتهد ايضا خبر لانه يخبر عن الله بظنه ولذا يفسد صومه لو كان كذبا فيكون مندرجا في الاطلاقات المذكورة وثانيهما انه يستفاد من عدة من الاخبار المزبورة ومن غيرها ان مناط قبول رواية الراوي هو وثاقته وهذه العلة بعينها جارية في الفتوى فيجب على جميع المكلفين قبولها غاية الامر خرج منه المجتهد بالنسبة الى الاحكام التي استنبطها فعلا بالاجماع فيبقى غيره مندرجا

في الاطلاقات المزبورة بل يمكن ان يقال بان المجتهد ايضا مخبر ثقة فيجب على المكلف قبول قوله مجتهدا كان او عاميا واعترض على الاستدلال المزبور بان الخطابات المزبورة ليست شاملة بالنسبة الينا بل انما هي شاملة بالنسبة الى المشافهين والتمسك بقاعدة الاشتراك في المقام لاثبات جريان الحكم المذكور بالنسبة الى الغائبين في غير محله لان كيفية الاجتهاد المتحقق في هذه الازمان مختلفة مع الاجتهاد الذي كان متحققا في زمن المشافهين فمجرد ثبوت جواز تقليد المجتهدين الموجودين في ذلك الزمان لا يقضي بجواز تقليد المجتهدين الموجودين في امثال زماننا لان جريان قاعدة الاشتراك يتوقف على احراز اتحاد الموضوع فينتفي عند انتفائه ولا يمكن اثبات الموضوع لها لانها مجملة من هذه الجهة وفيه نظر الحادي عشر استقرار طريقة العقلاء طرا على رجوع الجاهل الى العالم في جميع الصنايع و مقتضى هذه الطريقة هو جواز رجوع المجتهد اذا كان جاهلا الى من هو عارف بالاحكام الشرعية لانه ان اكتفى الشارع لهم بذلك في استعلام الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم عن ذلك فعدم ورود الردع يدل على الامضاء وقد يورد عليه تارة بالمنع من استقرار طريقة العقلاء على الرجوع الى العالم مع التمكن من الفحص والاجتهاد بل القدر المتيقن من ذلك هو صورة الانسداد وتعذر تحصيل العلم او تعسره فلا ربط لها بما نحن فيه واخرى بان التمسك ببناء العقلاء انما يجوز مع عدم ورود الردع الشرعي وهو ثابت بعد ملاحظة الادلة القاضية بوجوب التعليم والتعلم وعدم جواز التعويل على غير اليقين وفي كليهما نظر الثاني عشر الادلة القاضية بلزوم تنزيل فعل المسلم على الصحيح والحسن فان مقتضاها هو ترتيب آثار الصحة عليه سواء كانت له ملكة الاجتهاد ام لا وفيه نظر الثالث عشر رواية ابي خديجة عن الصادق انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه وجه الدلالة ان هذه الرواية قاضية بجواز التحاكم الى المجتهد ونفوذ حكم المجتهد على غيره من المجتهدين والعوام فاذا ثبت حكم المجتهد على المجتهد يثبت نفوذ فتواه عليه بالاولوية بل يدل على ذلك ايضا كلما دل على نفوذ حكم المجتهد وعدم جواز مخالفته وفيه انه قياس محض الرابع عشر الادلة الدالة على ثبوت الولاية العامة للمجتهد منها ما ورد من ان العلماء امناء او امناء الرسل كما في بعض اخر وحصون الاسلام كما في بعض ثالث ومنها ما دل على ان العلماء خلفاء رسول الله ص ومنها ما دل على ان العلماء كسائر الانبياء في بني اسرائيل وجه الاستدلال بهذه الاخبار ان مقتضى اطلاق هذه الاخبار هو نفوذ فتوى كل عالم على غيره وانه يجوز لكل واحد من المكلفين الرجوع الى من كان من العلماء فيما يتعلق بالاحكام الشرعية وهذا الاطلاق يعم العامي والمجتهد الخامس عشر قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية ويمكن تقرير الاستدلال بالاية الكريمة من وجوه احدها انه سبحانه علق وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق

فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كون العادل اسوء حالا من الفاسق وفساده بين ثانيها انه تعالى امر بالتبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا ومقتضى التبين هو الثاني للمناسبة والاقتران فان المناسب لعدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي واذا لم يجب التبين عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو محال ثالثها ان وجوب التبين في الاية الكريمة معلق بمجيء خبر الفاسق فينتفي عند انتفائه كما هو قضية مفهوم الوصف رابعها ان منطوق الاية الكريمة يدل على جواز قبول خبر الفاسق بعد حصول التبين والتبين اعم من العلمي والظني كما هو استعماله في الاعم منهما في كثير من الاستعمالات الشرعية والعرفية ومقتضى ذلك جواز العمل بخبر الثقة مطلقا سواء كان مخبرا عن اجتهاد او مخبرا عن رواية معتبرة وايضا فاذا جاز التمسك بخبر الفاسق بعد حصول التبين الظني فيثبت جواز التمسك بخبر العدل الواحد بعد التبين بطريق اولى وقد يورد عليه تارة بظهور الاية الكريمة في الخبر الحسي ولا يعم الخبر الحدسي فان المجتهد انما هو مخبر عن ظنه الا ان يؤول بانه مخبر عن الله بظنه او يلتزم بعد انصرافها الى ما ذكر وتارة بان مورد الاية الكريمة هو الشهادة على الارتداد او الفسق ولا ريب في عدم قبول خبر الواحد في مثل ذلك وتخصيص المورد موهن للدلالة على المطلوب واخرى بان الاية واردة في مقام الشهادة والاصل في الشهادة ان يكون القطع معتبرا في تحققها فلا ربط لها بما نحن فيه ورابعا بان التبين ظاهر في العلمي فلا يعم الظني ومجرد وقوع استعماله في الاعم في خصوص الشهادة لا يقضي بصحة الحمل المزبور لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خامسها ان الاية المزبورة معللة لوجوب التبين في نبأ الفاسق بمخافة الوقوع في الندامة ولو بني الامر في ذلك على مجرد الاحتمال لاشترك فيه نبأ العدل والفاسق وامتنع التفرقة بينهما بذلك فلم يبق الا التفرقة بالوثوق وعدمه فمتى انتفى الوثوق في نبأ العدل كان كخبر الفاسق واذا حصل الوثوق في نبأ الفاسق كان كخبر العدل فيكون هو المراد من التبين المامور به وبتقرير اخر نقول ان التعليل في الاية بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة يدل على ان المناط في المنع من العمل بخبر الفاسق هو مخافة اصابة القوم بجهالة فيرتفع المنع المزبور بحصول الوثوق والاطمينان باصابة الواقع ومقتضاه جواز العمل بالخبر الموثوق به مطلقا او بمطلق الخبر الصادر عن الثقة وعلى كل منهما يتم المطلوب بناء على ان لفظ الخبر شامل للافتاء لان المفتي مخبر عن الله بظنه ولذا يجوز له الاخبار عن الحكم الواقعي ثبتا فيما كان مستنده الدليل الاجتهادي ويوضح ذلك ان قضية التبادر وعدم صحة السلب وشيوع الاستعمال في ذلك شاهدة قاضية باندراج فتوى المجتهد ايضا في موضوع الخبر فيلحقه حكمه كما ان قضية الامور المزبورة قاضية

باندراج الاجماع المنقول في موضوع الخبر حسب ما نص عليه الثقة والتفرقة بين الاجماع المنقول وبين الفتوى في الشمول وعدمه غير سديد واعترض بعض المحققين على الكل بان مقتضى الادلة المزبورة هو انه يجوز لكل مكلف الرجوع الى العلماء في استعلام الاحكام سواء كان المكلف المزبور قادرا على الاجتهاد ام لا وما دل على وجوب تحصيل العلم انما يقضي بوجوب تحصيل العلم على من كان قادرا على تحصيل العلم على سبيل التيسير والسهولة كما هو مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على ارتفاع الحرج والمنفي عن هذه الامة ما دل على وجوب تحصيل العلم مختص بالادلة المتقدمة وبذلك يظهر ان الامر من كون التقليد قائما مقام العلم فلا معارضة بينهما وثانيا بان المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد كان ممن يجوز له التقليد فيستصحب بقاؤه بعد صيرورته مجتهدا وح فنقول ان قلنا بان المراد بالعلم المامور به في تلك الاخبار هو العلم الشرعي فهو شامل للاستصحاب وان قلنا بان المراد منه الاعتقاد الجازم بالحكم فهو مستلزم لعدم جواز التعويل على الظنون الخاصة مطلقا فالمقام مثله وتوضيح الحال ان ما دل على وجوب تحصيل العلم يخص تارة بما دل على حجية الظنون الخاصة وتارة بما دل على ارتفاع الحرج واخرى بما دل على جواز التقليد فالدليل الدال على جواز التقليد اخص من العمومات المزبورة فالاقوى في النظر هو انه يجوز له التقليد في ذلك المقام نعم قد يقال بانه على القول بحجية الشهرة كان المتجه هو البناء على عدم الجواز لان الشهرة على تقدير تسليم حجيتها مخصصة للعمومات المتقدمة وفيه نظر اما اولا فللمنع من حجية الشهرة كما تقرر في محله واما ثانيا فلانه لو قلنا بحجيتها فانما هو في صورة حصول الوثوق منها وهو غير حاصل في هذا المقام واما ثالثا فلان حجيتها على تقدير ثبوتها موقوفة على انتفاء المعارض وهو متحقق في المقام من وجوه عديدة فالتمسك بها في المقام غير جائز وتوضيح الحال ان المجتهد اما ان يستند في فتواه الى القطع او لا وعلى الاول فاما ان يكون من المسائل التي يجوز التقليد فيها اولا وعلى الثاني فاما ان يكون مستندا الى الظنون الخاصة التي تثبت حجيتها بالنسبة الى جميع المكلفين او يكون مستندا الى الترجيحات التي تكون معتبرة عنده بخصوصه كما في ترجيح احد الدليلين على الآخر باعتضاده بغير المرجحات المنصوصة او يكون مستندا الى الظن المطلق الذي لم يقم دليل مخصوص على اعتباره وعلى الاخير فاما ان يكون المجتهد الذي يقلده في هذه المسألة معتقدا لحجية الظن المطلق عند انسداد سبيل العلم بالواقع او يكون معتقدا لعدم حجيته او يكون شاكا ومترددا في ذلك وعلى التقادير اما ان يحصل الوثوق النوعي او الشخصي بمطابقة فتواه لمقتضى الادلة الشرعية اولا وعلى الاخير فاما ان يحصل الظن بخلافه اولا والاقرب في النظر هو جواز التقليد في جميع الصور المذكورة الا في صورة حصول القطع او الظن المعتبر بفساد المستند الذي اعتمد عليه في حكم ذلك المقام وينبغي التنبيه على امور الاول انه لو

قلنا بعدم جواز التقليد في الصورة المزبورة فهل يعم المنع بالنسبة الى المتجزي اولا فيه تفصيل وتوضيح الحال انه لو منعنا من التجزي فلا اشكال ظاهرا في تعين التقليد عليه لامكان مقلدا في مسألة التجزي يجب الحكم بمقتضاها والعمل بمقتضاه ولا اجتهاد فيه فان ادى نظره الى القطع بالجواز او بعدمه فلا تقليد فيه وان ادى الى الظن الاجتهادي رجع في العمل بها ايضا الى المجتهد المطلق فان قلت ان الظن المعتبر يتوقف على رجوعه الى العلم فاذا امكن الاجتهاد في مسألة التجزي فقد امكن تحصيل العلم فما معنى رجوعه فيها الى التقليد قلت قد يحصل ظن يقطع بان الظان به لو كان مجتهدا مطلقا لكان حجة عليه ومجرد هذا يكفي في كون الظن معتبرا في الجملة فيكون الاجتهاد في تلك المسألة كالاجتهاد في باقي المسائل لكن العمل به في حق المتجزي يتوقف على امر اخر وهو منحصر في التقليد فان وافق التقليد اجتهاده فذاك والا فالمتبع هو التقليد فان منع من التجزي وهو ظان بالجواز امتنع من العمل وان اوجب عمله بمظنته وهو مانع وجب عليه العمل في غير تلك المسألة اذ لا يمكن شمول فتواه لظنه في تلك المسألة بالمنع ونظيره من قلد المجتهد في حرمة البقاء على تقليد الميت فمات فقلد الحي في وجوبه ونظيره ايضا قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة وخبر الواحد على عدم حجية خبر الواحد الى غير ذلك الثاني انه من قارب رتبة الاجتهاد وهو من المشتغلين المحصلين فلا شبهة في جواز التقليد منه كما صرح به الاصوليون لجريان الادلة المتقدمة في حقه من غير شبهة اما الاجماع فظاهر من التتبع والنظر الى السيرة الجارية واما الكتاب والسنة فعدم الفرق فيها بين العامي الصرف ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ظاهر واما العقل فلانه حين لا يقدر على الاستنباط ان كان مكلفا بالاجتهاد فهو محال او بالاحتياط فهو حرج وضيق وان كان حكمه الرجوع الى الاصول فهو موقوف على فقد الدليل والدليل موجود وان لم يتمكن من استنباط الحكم منه فيتحصر الامر في التقليد بعد نحو وجوب الاشتغال على مثل هؤلاء حتى يحصل لهم ملكة الاجتهاد مقدمة للاعمال المتاخرة كما ترى الثالث لو شك في اجتهاده بعد ما منه بني على عدمه وفي وجوب الاجتهاد لنفسه وجهان من عدم وجوب الفحص في استصحاب الموضوعات ومن ان الواجب اولا هو الفحص عن الادلة والرجوع الى الكتاب والسنة وانما يجوز التقليد مع تعذر استنباط الحكم منها فهو حكم اضطراري ثابت في حال ثبوت الاضطرار كسائر الاحكام المبنية على الضرورات فلا بد من العلم بها في الحكم بثبوتها ومنه منع الرابع اذا تعذر عليه الاجتهاد في شيء من المسائل فيحتمل القول بوجوب الاحتياط عليه للادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم واليقين وعدم الاكتفاء بشيء من الظن والتقليد ويحتمل القول بجواز التقليد في خصوص هذه المسألة لان ما دل على وجوب تحصيل اليقين مختص بصورة الامكان والتيسير فلا يعم المقام والاقوى انه ان لم يتعسر عليه

للمجتهد
في عدم جواز التقليد

الاحتياط في هذا المقام وجب عليه لان الاشتغال اليقيني يستدعي البرائة اليقينية ولا استصحاب
ثبوت التكليف واصالة عدم الخروج عن عهدة التكليف واصالة البراءة عن جاريه في مثل المقام
وان تعسر عليه الاحتياط فان كان العسر المزبور شخصيا جاز له التقليد وان كان العسر المزبور نوعيا
فان كان متحققا بحسب حال نوع المكلفين او اغلبهم ارتفع وجوب الاحتياط عن الجميع للاعتبار الدال له
على دوران الاحكام مدار الاغلب وان كان متحققا بحسب نوع الاحكام او اغلبها مع كونها واقعة
في محل ابتلاء المكلف فالظ انه يجب عليه الاحتياط على حسب القدر والسهولة ويقلد غيره في الباقي لقاعدة
الاشتغال واستصحاب بقاء التكليف واطلاق الامر المتعلق بالتكاليف المزبورة واصالة حرمة التقليد
وقاعدة الميسور الثابتة بالعقل والنقل والاجماع العملي والقولي القائمين على ثبوت هذه القاعدة
وما دل على وجوب تحصيل العلم والادلة الاربعة القاضية بحجية العمل بالظن والاكتفاء به في مقام
الامتثال ويحتمل ضعيفا القول بالسقوط للادلة الثلاثة والاربعة القاضية على ارتفاع الحرج
والمشقة عن هذه الامة وفيه ان قاعدة الميسور مخصصة لها فلا مسرح لها في خصوص المقام
الخامس لا فرق بين من استنبط الحكم الشرعي بالعلم او بالظن الذي قام الدليل القاطع على اعتبارها
وبين من توقف في المسئلة لتعارض الادلة او عدمها فان وظيفته الرجوع الى الاصول لا التقليد
ويمكن ان يستدل له بامرين احدهما ما ذكره بعض الاصوليين من عدم جريان ادلة التقليد بالنسبة
اليه لان ظاهرها الجاهل الغير المتمكن من التطرق الى الادلة لا من راجع ولم يجد دليلا او اعتقد
بخطاء من يدعي الدليل ومثله القول في الرجوع الى الشاهد واهل الخبرة فانه لا يرجع اليهما مع العلم
بخطائهما في توهم ما لا يصلح الاستناد اليه مستندا لكن هذا انما يتم فيما لو اطلع على خطاء ذلك
المجتهد دون من احتمل استناده الى مستند صحيح لم يطلع هذا المتوقف عليه فالاحسن الرجوع الى الاجماع
وسيرة المجتهدين وثانيهما الادلة القاضية بحجية الاصول العملية ولزوم الرجوع اليها في الواقعة
المشكوكة فان هذه الادلة شاملة بالنسبة الى ما نحن فيه فان تعين الرجوع الى الاصول في المقام
لم يجز له الرجوع الى قول الغير سيما مع كون فتوى الغير مخالفا مع ما تقتضيه الاصول المزبورة في تلك
المسئلة في المقام ويحتمل القول بجواز التقليد في المقام فيكون المكلف المزبور مخيرا في المقام بين الرجوع
الى الاصول وبين التقليد والوجه فيه ان كلا منهما حجة شرعية كما هو مقتضى عموم الادلة فيكون
الرجوع الى احدهما من قبيل الواجب التخييري الا اذا حصل له القطع بخطاء المجتهد الذي قلده في هذه المسئلة
فائدة اعتبر الوالد العلامة دام ظله العالي في انعقاد التقليد من المقلد امورا منها العقل حال التقليد
ذي انتفاضه بعروض الجنون اشكال ونظهر الثمرة في جواز العدول بعد الافاقة وجواز البقاء بعد
موت المجتهد وغير ذلك وتحرر مثله في الاجتهاد ان لم نقل بوجوب تجديد النظر ومنها البلوغ اذ به

بالاحكام الشرعية فان مقتضاها هو وجوب القبول التاسع لا التكاليف الشرعية بالانسان يتكلف
بالاجتهاد فيها او التقليد وقبله لا حكم فلا تقليد وذلك لان التقليد مقدمة للامتثال
الظاهري الموقوف على التكليف المنتفي في حق الصبي وقد يبنى المسئلة في العبادات على انها منه
شرعية او تمرينية ويفصل في المعاملات بين ما يصح وقوعه منه وما لا يصح سواء قلنا ان التقليد
هو العمل او الاخذ للعمل ومنها الايمان فان التقليد لا يتحقق الا مع البناء على صحة قول المقلد
لا مجرد العمل به كائنا ما كان ومنها العلم باهلية المفتي للفتوى فلا اخذ من مجهول الحال عنده للعمل
به كائنا ما كان لم يكن تقليدا وان عمل فائدة يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بل في
كل مخبر وشاهد وقاض امور منها البلوغ فلا عبرة بفتوى الصبي وان اجتمع باقي الشرائط والمستند
منه امور الاول الاصول المقررة كقاعدة الاشتغال واستصحاب بقاء التكليف وغيرهما فان
المتيقن من الادلة غيره الثاني العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها فتوى البالغ الجامع
للشرائط ولا دليل على خروج فتوى الصبي فيبقى مندرجا فيها الثالث الادلة القاضية
بوجوب التعليم والتعلم الرابع العمومات القاضية بحجية التقليد الخامس انه لا يؤمن فيه
كونه مكلفا السادس ان العدالة شرط في المفتي لا ان المتقي مانع وانما هو وصف لاحد
المكلفين السابع ان استقراء احكام الشرع يقتضي عدم العبرة بشيء من افعال الصبي واقواله
مع ما دل على انه لا يجوز امره حتى يبلغ التاسع فحوى ما دل على عدم حجية اخباره
اليه وغير ذلك وفيه ان الوجه المذكور ظني فلا يعتمد عليه في المقام العاشر ظهور قيام الاجماع عليه
كما يكشف عنه التتبع والنقل فان قلت ان الصبي ليس بفاسق فلا يجوز رد فتواه ويجب قبوله لعموم
مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية قلت لا نسلم تمامية دلالة الاية الكريمة على المدعى
ولو سلم فهي مخصصة بالادلة القاضية باشتراط العدالة في المفتي ولكن الصبي اذا بلغ رتبة
الاجتهاد يجاز عمله على حسب اجتهاده وليس وظيفته التقليد فيما يتعلق باعماله لكن الظاهر
انه لا يترتب عليه اثار الصحة بالنسبة الى غيره ولا في بعض المقامات بالنسبة الى نفسه بعد
بلوغه بل يدور مدار المطابقة الواقعية وعدمها وكذا الظ انه لا يكفي اجتهاده في العمل به عند
بلوغه بل يلزمه تجديد النظر بالنسبة الى نفسه وغيره وان لم نقل بوجوب تجديد النظر في غيره
ومن الشرائط المعتبرة في المفتي العقل فلا يجوز تقليد المجنون للاصل المقررة والاجماعات المنقولة
وظهور الاتفاق عليه ولما دل على اشتراط الايمان والعدالة فيه ولما تمسك به جماعة من
اشتراط العقل في القاضي من ان المجنون لا ينفذ قوله على نفسه فالاولى ان لا ينفذ على غيره و
لان استقراء احكام الشرع يقتضي عدم العبرة بشيء من افعال المجنون واقواله سواء كان اجتهاده حال

في اشتراط البلوغ والعقل والايمان في الاجتهاد

افاقته ام لا والظ انه لا يجوز البقاء على التقليد عند طرو الجنون ويأتي على قول من يجوّز
تقليد الميت ابتداء او استدامة القول بمثله هنا ولو كان جنونه ادواريا جاز تقليده
حال الافاقة ومن الشرائط الاسلام والايمان فلو كان كافرا او مخالفا لا يجوز تقليده والمستند
فيه امور الاول الاصول المقررة الثاني الادلة القاضية بوجوب التعليم والتعلم الثالث الادلة
الاربعة القاضية على حرمة العمل بالظن الرابع الادلة الدالة على حرمة التقليد الخامس ظهور
قيام الاجماع عليه كما يكشف عنه التتبع السادس الاجماعات المنقولة في جملة من الكتب السابع
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية فان غير المؤمن فاسق فلا يجوز قبول خبره اذ لو كان
بغير حجة لما وجب التبين فيه فان قلت انا لا نسلم ان غير المؤمن يصدق عليه لفظ الفاسق حقيقة
لان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية اما مع عدمه بل مع
اعتقاد انه طاعة فلا قلت لا ريب في صدق الفاسق حقيقة لغة على الكافر كما نص عليه في كثير من الكتب
الفقهية واللغوية والاصولية وغيرها بل يظهر ذلك ايضا من ملاحظة العرف ويدل عليه قوله
تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون نعم قد يقال بان المخالف اذا كان ثقة و
استنبط الحكم الشرعي من المدارك المعتبرة عندنا فيجوز تقليده بناء على ان الفتوى الصادر عنه
مندرج في عنوان الخبر الموثوق به الذي دلت الاخبار المعتبرة والاطلاقات المتقدمة على
حجيته وجواز التعويل عليه في استنباط الاحكام اذ لا فرق بين هذه الفتوى وبين الاخبار المروية عن
طريق الثقات الا ان يقال بان الاجماع قائم على اشتراط العدالة في المفتي وهذا الاجماع مخصص للاطلاقات
المزبورة او يقال بعدم حصول الوثوق غالبا بفتوى المخالف المقتضي الطرق المعتبرة عندنا اذ يقال بان
الاجماعات والنصوص القاضية باشتراط الايمان والعدالة في المفتي ارجح من الاطلاقات المزبورة
فيجب تقديمها عليها الثامن ان غير المؤمن ظالم لانه لم يحكم بما انزل الله وكل من كان كذلك فهو ظالم
لقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ولانه ظالم لنفسه كما يظهر من ملاحظة
الادلة الشرعية وكل ظالم لا يجوز تقليده لقوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وقد
يورد على هذا الاستدلال اولا بالمنع من كون التقليد ركونا اذ الركون كما نص عليه بعضهم هو الميل
ثم وثانيا بانها معارضة مع الادلة المتقدمة القاضية بجواز التقليد مط والتعارض بينهما عموم
من وجه وثالثا بانه وان كان ظالما حقيقة لكنا نمنع من انصراف الظالم اليه عرفا ولا يخفى عليك ما في الجميع ومن
الشرائط العدالة فلا يجوز تقليد الفاسق مط ويدل عليه مضافا الى الاصل والاجماعات المنقولة
والاجماع المحصل قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية فان وجوب التبين مناف لحجية خبره قبل
التبين ومضافا الى ان الفاسق ظالم فلا يجوز تقليده لانه ركون الى الظالم وهو منهي عنه في الاية الكريمة

في اشتراط العدالة في المفتي

ثم انه قد يستشكل في المقام على الذين ذهبوا الى الاكتفاء بالوثاقة في الراوي وان [illegible]
عدالته والى عدم الاكتفاء بها في المجتهد الذي لم [illegible] ان العمومات القاضية
باشتراط العدالة هنا قاضية باشتراط العدالة هناك فالتفرقة بينهما غير سديدة ويندفع
بامور احدها ان التفرقة بينهما انما هي من جهة قيام السيرة المستمرة على التمسك بالاخبار
من طريق الثقات وهذه السيرة غير متحققة في المقام ثانيها ما ذكره بعض المحققين من ان
حجية الخبر الموثوق به انما هو من جهة دخوله في الاخبار القاضية بحجية خبر الثقة وهي غير شاملة للفتوى
لان المفتي مخبر عن ظنه وليس بمخبر عن الله تعالى ثالثها ان الادلة القاضية باعتبار الثقة ارجح
مما دل على اشتراط العدالة في الراوي بخلاف المقام فان الادلة القاضية باشتراط العدالة
ارجح من الادلة القاضية بحجية الفتوى الصادر من الموثق ومجرد ذلك يكفي في التفرقة بين المقامين
المزبورين وهل يعتبر في العمل بمؤدى نظره مط او لا يعتبر مع العلم بعدم تقصيره في الاجتهاد
والاعتماد على فتواه او يفصل بين اجتهاده في حال العدالة وفي حال الفسق فيجوز العمل بالاول
دون الثاني وجوه المعتمد منها هو الاول وهو المعلوم من المذهب لتصريح الاصحاب باشتراط العدالة
فالطعن فيه كالسيد والفاضلين والشهيدين والعميدي والكركي وغيرهم والاجماع محقق كما
يظهر من التتبع في هذا المقام وفي سائر المقامات ولانه المعهود من الشرع ومنصوص عليه في الاخبار
المنجبرة بالشهرة وللاجماعات المنقولة المؤيدة بالشهرة العظيمة وعدم الخلاف في المسألة بين الامامية
محصلا ففي الروضة عد من شرائط الافتاء العدالة ونقل الاجماع عليه وفي المبادئ الاتفاق
على انه لا يجوز ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وفي [illegible] اذا غلب على ظن
المستفتي ان المفتي غير عالم اذ لا متدين حرم عليه الاستفتاء اجماعا وفي [illegible] الاجماع على انه
يجب ان يجمع المفتي وصفي الاجتهاد والورع وفي المنية الاتفاق على انه [illegible] على المستفتي
استفتاء من يغلب على الظن اجتماع وصفي العلم والورع فيه [illegible] الامارات ويأتي
على قول من يجوز تقليد الميت والبقاء عليه يجوز العمل بما اجتهد العدل اذا عرضه
الفسق وينبغي التنبيه على امور الاول الظاهر ان العدالة المشترطة في المفتي هي التي تعتبر في سائر المقامات
من امامة الجماعة والشهادة وقبول الخبر وصحة الطلاق والقضاء وغيرها فان العدالة المشترطة
في الجميع بمعنى واحد وهي الملكة التي تبعث شرعا على [illegible] لتفصيل معنى العدالة [illegible] والوجه
في ذلك ان الذي ذكره الاصحاب ودلت عليه الادلة هو اعتبار العدالة والمتبادر في الشرع والعدالة انما هي مفسرة بما [illegible]
تفصيل من المقامات واختصاصه بحد اكثر اخبارها بالشهادة لا يوجب اختصاص حكمها بها ولم يرد في نص ولا فتوى
ان العدالة لها معنيان يختلف باختلاف المقامات فيها في باب القضاء والافتاء شيء غير ما في سائر المقامات ودعوى

تحاد معنى العدالة واعتبار امر زائد عليها في باب القضاء والافتاء كما ترى اذ لو كان كذلك لورد
في الاخبار وكلام الاصحاب ولا اشارة في كلام احد الاصحاب لاعتبار ما زيد على ذلك ولو اعتبر لاشار
اليه ولا بد لشيء من الاخبار على اعتبار غير العدالة ففي مقبولة عمر بن حنظلة الحكم ما حكم به اعدلهما
تدل على ان المعتبر هو العدالة وفي بعض الاخبار عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا
وفي بعضها افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني وبالجملة فاطلاق النصوص والفتوى شاهد
على اعتبار عدم ما زيد على ما قلناه ولولا ذلك للزم الحرج على الناس واين النشا واهل البوادي
وعوام الناس والاطلاع على خفيات احوال المجتهد والتجسس عن بواطن امره وانما المدار في ذلك
على ما يرى من حسن ظاهره واستقامته علانية المنبئة عن استقامته باطنه وحسن سريرته واتصافه
بالملكة الراسخة المانعة عن ارتكاب القبائح وترك الفرائض وقد جرت على الاكتفاء بذلك في جميع الطبقات
طريقة الناس قديما وحديثا ولم نقف في ذلك على مخالف بل صرح جماعة من المتأخرين به وخالف من بعد ذلك
الان صاحب الحدائق فقد رجع عن القول به بعد البناء عليه قال ان الذي ظهر لنا الان بعد التأمل
في الاخبار بعين الفكر والاعتبار ان العدالة في الحاكم الشرعي من قاض ومفت اخص مما ذكر من معنى العدالة
لانه نائب عن الامام وجالس في مجلس النبوة والامامة فلا بد فيه من مناسبة للمنوب عنه بان يكون متصفا
بعلم الاخلاق وهو تحلية النفس بالفضائل وتخليتها عن الرذائل واستدل بجملة من الاخبار منها قول امير
المؤمنين ع يا شريح جلست مجلسا لا يجلسه الا نبي او وصي او شقي ومنها ما رواه الطبرسي في الاحتجاج
بسنده الى الامام العسكري ع عن الرضا ع عن علي بن الحسين ع قال اذا رأيتم الرجل قد حسن سمته الى ان
قال ع ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضاء الله
يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام
النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان تبع هواه يؤدي الى عذاب لا انقطاع له
ولا زوال فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم به فتوسلوا فانه لا ترد له
دعوة ولا تخيب له طلبة ومنها ما رواه في الكافي مسندا عن ابي عبد الله عن امير المؤمنين ع انه كان
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم
ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء
وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه
الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده
المعروف وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه صحبة الاخيار ومنها ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله
ع قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة

والمخل

والمخل وصنف يطلبه للفقه والعقل الى ان قال وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد
تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شأنه
عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم
القيامة امانه الى غير ذلك من الاخبار ثم قال انه لا يتمشى نيابة هذا العالم وصحة تقليده
ووجوب متابعته الا بوجود شروطها ومن جملتها العلم باتصافه بتلك الصفات والتحلية
والتخلي من كل منقصة ورذيلة والاخبار التي دلت على الاكتفاء بحسن الظاهر في العدالة
انما مورد ما الشاهد والامام ولا دلالة فيها على التعرض للنائب عنهم عليهم السلام وانت خبير
بما في هذا الكلام من الضعف لان اتصاف النفس بالفضائل الداخلة في الكمالات والآداب في
الملكات التي يمدح صاحبها ولا يذم فاقدها ليست من شرائط قبول الفتوى قطعا واي فرق
بين فضائل الاخلاق وفضائل الاعمال الاخرى التي في الرواية المذكورة فقد ذكر فيها السهر والتحنك
وقيام الليل والعمل والدعاء والاقبال على شأنه والمعرفة باهل زمانه وغير ذلك مما لا يعتبر في
اهلية الفتوى قطعا وانما ذلك من آثار العلم وطريقة العلماء ومحسناتهم وكذلك الرواية الاخرى
تدل على الامرين جميعا واما الرذائل من الاخلاق كالكبر والفخر وحب الدنيا وحب الرياسة والعلو
في الارض وعداوة المؤمن والبخل والحسد والحرص والطمع والعجب والغرور والعصبية والقسوة والحرد
وسوء الخلق وما اشبه ذلك فما كان منها مما لا يجب التحرز عنه في الشرع لا يقدح في العدالة الا
ان ينبئ عن ضعف ملكة العدالة وقلة الاعتناء والمبالاة باصلاح النفس الامارة وغلبة الهوى
وتسلط الشيطان عليه وما كان منها من المعاصي التي يجب تهذيب النفس وتخليتها عنه من حيث هو
او من الملكات الباعثة على ارتكاب المعصية في مظانها فانه قادح في العدالة لان العدالة عندنا
هي الملكة الباعثة على اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر وهي لا تجامع الملكة الباعثة على جميع
المعاصي في مظانها فضلا عن الملكة التي هي بنفسها معصية مهلكة وترك اصلاح النفس منها من الاصرار
على الصغيرة ولكن لا يخفى ان الطريق شرعا في معرفة العدالة على الوجه المذكور ليس منحصرا في العلم
الحاصل من المعاشرة التامة وانما الشارع قد جعل الطريق الى معرفة ذلك على الاطلاق حسن الظاهر
بان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك مواظبا على الطاعات
فظهر مما ذكرناه عدم الفرق في معنى العدالة بين المقامات نعم يختلف الاشخاص في اعتبار قوة الملكة
وعدمها فان من كان ملجأ للانام ومرجعا لاهل الاسلام في الفتاوى والاحكام وقائما مقام الامام
ومتعرضا لاقامة الحدود واجراء الاحكام يحتاج الى مزيد قوة وفضل ملكة تمنعه من الاجتراء على
المعاصي والتهجم على القضاء والافتاء بدون التثبت التام لكثرة ابتلائه بمواقع الكلام الهلاك و

موازنة المعاصي الموبقة ومن كان قليل المعاشرة مع الناس نادر الاشتغال بموارد المعاصي قليل التعرض لمظانها ضعيف القوى عنها غير محل للتكاليف الصعبة فانه لا يحتاج الى تلك القوة و تلك الملكة وتكفيه الملكة الموجبة لتعرضه لما عليه من التكاليف وتجنبه عما يبتلى به من المعاصي ويختلف ذلك باختلاف كثرة الابتلاء وقلته وكان هذا هو الذي اوقع المحدث المذكور فيما نقلنا نسبته اليه حتى زعم اشتراط امر زائد على العدالة في المفتي الحاكم وعلم المكلف من نفسه عدم العدالة ففي جواز الافتاء له وجهان احدهما المنع خصوصا تعرضه لذلك والجلوس في ذلك المجلس وحمل الناس على تقليده وبه قال صاحب الحدائق في جميع الامور المشروطة بالعدالة ويمكن ان يستدل له تارة بان العمل بقول غير الفاسق الذي عليه اثم او انقول لانه منهي عنه في قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار الاية والافتاء المذكور اعانة على ذلك والاعانة على الاثم الواقعي حرام لقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان واخرى بان تقليد الفاسق منكر واقعي فيجب دفعه كما يجب دفعه ولا ما المزيد رضد للوضع فيكون محرما وثالثا بان ظن الفاسق انما يكون حجة لنفسه لا بالنسبة الى غيره فانما انه بالحكم على الاطلاق حكم بغير المعلوم ويرد على الاول بالمنع من كونه اثما واعتبا لانه لا نسلم كون الجاهل القاصر مكلفا بالواقع سلمنا ثبوت التكليف الثاني الواقعي بالنسبة اليه لكنا لا نسلم صدق الاثم على ذلك سيما بعد قيام الادلة الاربعة على معذورية الجاهل وعلى الثاني بان ما ذكر يتوقف على كون ذلك منكرا واقعيا او على وجوب دفع المنكر وكلاهما ممنوعان لعدم قيام دليل على ثبوت شيء منهما وعلى الثالث بان ظن المجتهد سواء كان عادلا او فاسقا امارة لتشخيص الحكم الواقعي فاما انه بالحكم على الاطلاق حكم بالمعلوم الا ان يتمسك في المنع من ذلك بفقدان الشرط لظهور الشرائط في الواقعية فيلزم حمل الناس على غير الجائز كما في القضاء وفيه ان هيهنا امور ثلاثة ينبغي التفرقة بينها احدها انه لو كان ما كانت العدالة او نحوها من الشرائط معتبرة في تفسير العمل كما في القضاء فانه مشروط بالعدالة فيكون جلوس الفاسق في مجلس القضاء غاصبا للحق الثابت للامام ونوابه ولا اشكال في عدم جواز القضاء على العالم الا مع علمه بكونه عادلا ثانيها انه لو كان ذلك مما كانت العدالة او نحوها من الشرائط في جواز عمل الغير بقوله لا في صحة عمله في نفسه كالافتاء والامامة والظاهر انه لا اشكال في انه يجوز له التصدي لذلك الامر له ولم يقم دليل على حرمته ثالثها انه لو ذا دار الامر له ولم يقم دليل على حرمته من المقامين المزبورين فالمرجع فيه الى ما يقتضيه الاصول والقواعد ذا بينهما ان يكون مما يدور الصحة فيه دائرا مدار اعتقاد الغير بحقيقة كالعدالة المعتبرة في الشاهدين المستمعين للطلاق فان اعتقاد المطلق بعدالتهما كاف في صحته وان لم يكونا من العدول في الواقع لو جب الجواز هنا كالامامة ونحوها وفا للمعروف بيننا لان الاخبار معتقدة فيما بينه وبين الله تعالى والمشروط بالعدالة هو عمل المقلد برايه

وتكليفه

وتكليفه الاعتماد على ظاهر حال المفتي من العدالة وليس عليه التفتيش عن باطنه ولا على المفتي الاخبار بفسقه لحرمته او كراهته وهذا هو الفرق بين الافتاء والقضاء لان الثاني مشروط بالعدالة لانه هو فعل الحاكم فلا يجوز له التعرض له حتى يعلم من نفسه العدالة واما الافتاء فليس مشروطا بالعدالة انما هو مشروط باعتقاد المطابقة وعمل الغير به مشروط بها وبالجملة فكلما كان من افعال المكلف مشروطا بعدالة نفسه فانه لا يجوز الاقدام عليه بدون ان يعلم من نفسه ذلك وما كان من فعل الغير مشروطا بعدالته فانه لا يلزم منع الغير عنه اذا علم من نفسه الفسق ولا يحرم حمل الغير عليه اذا كان عادلا عنده معتقدا بالطريق الشرعي وكذلك الاقتداء لانه لم يثبت ان العدالة من شرائط الامامة بل من شرائط الاقتداء وكذلك الشهادة والاخبار لانها اخبار بالواقع والعدالة شرط في قبول الحاكم والعامل واما تولي ما للامام مع تعدد الحكام فمشروط بالعدالة فيمنع بدونها الثالث انه لو قلده ثم عمل بمقتضى فتواه ثم ظهر له انه كان فاسقا حين العمل فهل هو محكوم بالصحة ويجب التقليد لاعماله المتأخرة او لا بد من تقليد للعمل السابق واللاحق وجهان مبنيان على ان الشرط في العمل هل هو العدالة الواقعية وحسن الظاهر طريق اليه او الشرط هو حسن الظاهر بنفسه كما في امامة الجماعة وظاهر الادلة هو الاول ويحتمل اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وان انكشف الخلاف غير سديد هنا وفي كل طريق انكشف مخالفته للواقع الا اذا كان الحكم فيه منوطا بالظاهر كما في امام الجماعة وقد تقرر ذلك في موضعه الرابع في ان المشروط بها هو قبول اخباره بفتواه او يجوز العمل بفتواه وتظهر الثمرة فيما لو علم صدقه في اخباره بفتواه او اخبر بها حال عدالته او علم فتواه من غير جهة اخباره وظاهر تمسك بعضهم في اعتبارها بوجوب التبين في خبر الفاسق وبعدم كونه امينا وبعدم قبول شهادته المستلزم لعدم قبول فتواه بطريق اولى هو الاول لكن ظاهر الاطلاق معاقد اجماعاتهم في عدم جواز استفتاء المجتهد الغير الورع هو المنع من العمل بقوله وان علم فتواه من خبره او من الخارج ويؤيده عطف الورع على الاجتهاد في قولهم لا بد في صحة استفتاء العالم من اجتهاده وورعه ويدل عليه مضافا الى ظاهر الاجماعات المنقولة ما تقدم في التوقيع من قوله عجل الله فرجه فانهم حجتي عليكم فان الحجية المطلقة في الفتوى والرواية لا يكون الا مع العدالة فالمراد بالرواة عدولهم لتخصيص الحجية في العدول لان امره بالرجوع الى العدول في مقام السؤال عن المرجع يدل على الحصر كما لا يخفى الا ان يقال لا نسلم وجود الدليل على تقليد الرواة بالعدول في الرواية اذ يحتمل ان يكتفي بالظن بالصدق مع كونه اماميا فيكون الخبر قول الامامي المظنون الصدق في الرواية والفتوى فلا يدل على اعتبار العدالة في العمل بقوله عم واما من كان من الفقهاء حافظا لنفسه صائنا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه لكن بملاحظة صدق الخبر وذيله يعلم ان المراد لعله العدالة من جهة الامن من الكذب في الرواية او الافتاء بغير ما انزل الله تعالى تعمدا ومن الشرائط ان يكون

في اشتراط العدالة في المفتي

مجتهدًا فلو لم يكن مجتهدًا لم يجز تقليده سواء كان عاميًا صرفًا او لا وقد صرح بهذا الشرط كثير
من الاصحاب ويدل عليه مضافًا الى الاصول المقررة العمومات لما نهى عن العمل بغير علم والاجماع
المحصل بل الاتفاق من الكل وتضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه وقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تعالى اوجب سؤال اهل الذكر عند عدم العلم والامر
ظاهر في الوجوب التعييني ومما يدل على ذلك ايضًا ان غير المجتهد غير عالم بالحكم الشرعي فلا يجوز
تقليده لجملة من الاخبار الدالة على حرمة الافتاء من غير علم بل الادلة الاربعة قاضية بذلك
كما انها ايضًا قاضية بعدم جواز التقليد والتدين بقول الغير والظن من غير دليل بل يدل
على ذلك الادلة الدالة على وجوب تقليد العلماء والرجوع اليهم مطلقًا او في استعلام الاحكام
فان مقتضى ذلك هو ان التقليد واجب تعييني وقد يتوهم جواز تقليد العالم مطلقًا سيما اذا
كان عالمًا بالجميع ويستدل له تارة ببناء العقلاء وفيه انها قاضية بحجية قول العالم للجاهل
واخرى بالملازمة وجملة من الاخبار الدالة او المشتملة على الامر بالرجوع الى العلماء واخذ الاحكام
منهم فانها شاملة بالنسبة الى ما ذكر وفي كليهما نظر ومن الشرائط الحيوة وقد اختلفوا في
اعتبار هذا الشرط وعدمه على قولين او اقوال والذي يظهر من كلام اصحابنا هو الاول وذهب
بعضهم الى الثاني احتج القائلون بالجواز بوجوه الاول انه لو لم يجز تقليد الميت لما اجمعوا على
النقل من السلف وعلى وضع الكتب بيان الملازمة انه لا فائدة في هذين الا العمل باقوال السلف
والاعتماد عليها في العبادة والمعاملات وليس هذا الا التقليد الثاني انه لو لم يجز تقليد
الميت لزم الحرج والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان كثيرًا من الازمنة والامكنة تخلو
عن المجتهد وعن الوصول اليهم فلو لم يجز لزم ذلك الثالث الاستصحاب ويقرر تارة بالنسبة الى حال
الفتوى بان يقال ان هذا الفتوى قد كان يجوز العمل بها حال حيوة المفتي فنستصحب بقائها الى ان يتحقق
المزيل وتارة بالنسبة الى حال المفتي بان يقال ان هذا المفتي قد كان فتواه نافذة في حيوته فنستصحب
بقائه بعد وفاته وتارة بالنسبة الى اعتقاد المفتي بان يقال ان هذا المفتي المعين قد كان عالمًا
بالاحكام الشرعية حال حيوته ثم شككنا في ان هذا الاعتقاد هل زال بالموت ام لا فنستصحب بقائه
بعد موته واذا ثبت بقاء اعتقاده جاز للعامي وهو نظير ما ذكروه من جواز التمسك بالا
ستصحاب عند عروض الشك في تغير رايه وتغير قوله واخرى بالنسبة الى حال المستفتي بان يقال
ان هذا المقلد قد كان ممن يجوز له العمل بفتوى ذلك المجتهد حين حيوته ثم شككنا في انه
هل الموت ناقض ومزيل للحكم المذكور ام لا فنستصحب بقائه وبتقرير آخر نقول ان هذا
المقلد قد كان ممن جاز له البقاء على فتوى ذلك المجتهد ومقتضى الاستصحاب

بقاء

في اشتراط الحيوة في المفتي

بقاء الاحكام كلها الى حال الموت وخامسًا بان الامر دائر في هذا المقام بين وجوب تقليد
المجتهد الحي تعيينًا وبين وجوب تقليد واحد من المجتهدين على سبيل التخيير والتعيين امر
زائد على اصل الوجوب ومسبوق بالعدم فنستصحب عدمه الى ان يتحقق المزيل لان ذلك مقتضى استصحاب
البراءة الاصلية العقلية والشرعية وهذه الاستصحابات يرجع بعضها الى بعض وفيه ان كلا واحد
مفادا الباقي الرابع آية النفر وجه الدلالة انها دلت على وجوب الحذر عقيب الانذار الواجب
به الفتوى خاصة او الاعم منها ومن الرواية من وجهين احدهما ان كلمة لعل بعد انسلاخها
عن الترجي تفيد مطلوبية مدخولها ومحبوبيته وهو الحذر عقيب الانذار في المقام واذا ثبت
رجحان الحذر وحسنه ثبت وجوبه اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن على وجه الاستحباب
ايضًا بل لا يكاد يتحقق موضوع الحذر مع انتفاء ما يكون سببًا للخوف مع ان ثبوت رجحان الحذر
يكفي في اثبات وجوبه بالاجماع المركب فان كل من قال بجوازه قال بوجوبه مع ما قد يقال في ان
المناط منقح في المقام وثانيهما ان وقوع الانذار غاية للنفر الواجب بكلمة لولا يقتضي وجوبه و
رضاء الامر بانتفائها كما هو الشان في جميع الغايات المترتبة على اصل الواجبات سواء كانت من
الافعال ام لا كما في قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى الخامس قوله تعالى فسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الاستدلال به موقوف على صدق السؤال على مراجعة كتب الاموات
والقول بدلالتها على وجوب العمل بقول العلماء ابتداء من غير وساطة السؤال بناء على كونه وجوبه
مقدميا اذ ريبة الى العمل بقولهم لكونه حجة فان الواضح ان حجية القول توجب في وجوب السؤال لا ان
وجوب السؤال يوجب الحجية فيكون الانتقال من وجوب السؤال الى حجية القول من باب الاستدلال
الاني السادس اطلاق الاخبار التي دلت على مشروعية التقليد وهي طائفتان طائفة منهما ورد
في رجوع الناس الى الاشخاص المعينين من الائمة وقد وردت في حجية اقوال العلماء والرواة والمفتين
اما الاولى فهي ايضًا قسمان قسم دل على الرجوع الى رواياتهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين
الفتوى والرواية مثل ما ورد في حق زرارة من الامر بالرجوع اليه ونحوه وقسم منها دل على حجية الفتوى
منهم مثل قول الباقر ع لابان اجلس في المسجد وافت الناس ونحو ذلك واما الثانية فمنها ما دل
على حجية قول الحكم عند التنازع مثل قول الصادق ع في خبر عمر بن حنظلة المتلقى بالقبول انظروا
الى من كان منكم قد روى حديثنا ومنها ما دل على جواز الرجوع اليهم من غير تقييد بالرواية او الفتوى
فيكون بالملازمة دليلا على جواز التقليد لاهله كما يكون دليلا على جواز العمل بالرواية لاهله مثل
قوله عجل الله فرجه واما الحوادث الواقعة الحديث ومنها ما اشتمل على جواز تقليد الفقيه الجامع
لسائر شرائط الفتوى كما لعله يشتمل ما في محكي الاحتجاج عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم

اصيون لا يعلمون الكتاب الا اماني الاية فان المستظهر من جميع هذه الاخبار هو ان فتوى الفقيه
وقوله حكم ثانوي في حق غيرهم فلا يتغير بتغير حال الحيوة والممات وقد يستدل على ذلك
بما يعود الى استفادة المناط القطعي من هذه الاخبار وبيانه انه قد ثبت من هذه الادلة حجية
قول الحي في حق المقلد وهذا ليس الا لاجل كون قوله خبرا عن الواقع وكاشفا عنه ولا يخفى ان صفة
الحكاية غير زائلة عنه بمفارقة الحيوة والفرق بين هذا وبين الاستدلال الاول ان الاستدلال
الاول مبني على اندراج تقليد الميت تحت اطلاق الادلة وهذا مبني على اختصاصها بتقليد
الحي مع اشتراك تقليده له في المناط المستظهر من عمومها السابع ما دل واشتمل على ان حلال ل
محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فانه يستعلم من ملاحظة هذه الاخبار و
غيرها مما دل ان قول الفقيه حكم ثانوي في حق المقلد انه لا فرق في الاحكام وعدم تغيرها بتغير الاحوال
والازمان بين الحكم الاولي والثانوي الثامن خصوص ما ورد في كتاب يونس بن عبد الرحمن المتوفى
بيوم وليلة بعد موته من قول ابي الحسن ع بعد ان عرضه ابو جعفر الجعفري عليه ع ونظر فيه وتصفحه
كله هذا ديني ودين ابائي وهو الحق كله وقول ابي جعفر ع بعد التصفح من اوله الى اخره رحم الله وصنع
فان الاول دال على جواز العمل بكتابه وهو مبني والثاني ظاهر في التقرير على العمل به التاسع انه لو لم يجز
تقليد العالم الميت لكان مساويا للجاهل الميت في عدم جواز التقليد والتالي باطل لقوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فالمقدم مثله العاشر ان انبياء بني اسرائيل يجوز العمل
بقولهم بعد موتهم فيلزم ان يكون علماءنا كذلك لعموم المنزلة في المرسل علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
الحادي عشر ان قول الميت مفيد للظن وكلما يفيد الظن فهو حجة في حق المقلد اما الصغرى فواضحة
واما الكبرى فلدليل الانسداد من ان التكاليف باقية وباب العلم منسد في حق المقلد والظن
الخاص مفقود لان الدليل على جواز الاخذ بقول المجتهد بعد الموت مفقود اذ الادلة اللفظية من
الكتاب والسنة غير واضحة الدلالة لما فيها من المناقشات ولو سلم فلا يحصل منه الا الظن المعلوم
عدم حجيته في اثبات الطريق الشرعي والادلة اللبية غير ثابتة لان السلف المعاصرين للامام ع كان
باب العلم في حقهم مفتوحا وكانوا يعملون به والاجماع موهون بخلاف جملة من الاصحاب كفقهاء
الحلب والاخبارية فلا مناص للعامي الا الاعتماد على الظن كالمجتهد لانا الاقتصار على القدر
المعلوم بالضرورة والاجماع من التكاليف يقتضي الخروج عن الدين لكونها في غاية القلة ولزوم
الاحتياط يستلزم العسر والحرج وهذا الدليل احتج به المحقق القمي ره على مختاره من جواز تقليد
الميت وجوبا اذا كان الظن الحاصل من قوله اقوى ويمكن الايراد على الجميع اما على الاول فمن وجوه
ثلاثة منها ما ذكره بعض الاساطين وهو المنع من الملازمة فان فائدة الامرين غير منحصرة فيما ذكر بل لهما

فائدة

فائدة عظيمة وهي استفادة طريقة اخذ الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها
على بعض وفهم الفقهاء للاخبار وترجيحاتهم ومعرفة الجرح والتعديل والتقية وخلافها والشاذ
والنادر والاصطلاحات ومعرفة المجمع عليه والمختلف فيه والمشهور وغير ذلك بل لا يكاد يمكن الاجتهاد
الا بملاحظة كتب السلف بل ينفع كتبهم للمتعلمين ايضا اذ لولاها لما امكنهم الدرس والتعلم
منها ان ما ذكر ليس دليلا قطعيا لتخصيص الحكم المذكور اذ لعل ذلك كاشف عن قيام الاجماع
على المنع م على ذلك بل ليس مفيدا للظن ايضا سيما بعد ملاحظة ما سيأتي من فتاويهم واجماعاتهم المنقولة
من جواز تقليد الميت فانه لا يفيد القطع بعدم كون النقل عن السلف لفائدة التقليد ومنها
ان غاية ما يدعى حصوله في المقام هو كون ما ذكر مفيدا للظن ولا نسلم حجية الظن المزبور لعدم قيام
دليل على اعتباره واما على الوجه الثالث فمن وجوه منها ان الادلة القاضية بعدم جواز تقليد
الميت اخص مما دل على نفي العسر والحرج فيجب حمل العام على الخاص كما هو الشان في امثاله من المقامات
ض ومنها انا لو سلمنا ان كلا الامرين عام من جهة وخاص من اخرى وان التعارض بينهما من قبيل تعارض
العمومين من وجه فنقول بان المرجح مع ما دل على عدم جواز تقليد الميت ولو سلم التكافؤ
فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه قاعدة الاشتغال واستصحاب بقاء التكليف فتأمل
الحي م ومنها المنع من لزوم الحرج في مثل المقام لان الغالب التمكن من تقليد المجتهد الحي لا الاقتصار على
تقليد الاحياء ليس مستلزما للحرج النوعي كما انه ليس مستلزما للحرج الاغلبي فليس ذلك مقتضيا
لارتفاع وجوب تقليد الحي من اصله بل انما تقتضي ارتفاع ذلك في خصوص المورد الذي يتحقق
فيه الحرج الشخصي وهو في الاوائل بوجوب تقليد الحي فيه بل يجب البناء فيه على ما يحصل معه
الظن بالبراءة او بالظن بكونه طريقا ظاهريا او واقعيا على المكلف المزبور او بالظن بالواقع مطلقا
او بخصوص الظن الاطميناني على حسب الاحتمالات والاقوال المنصوصة في هذه المسئلة واين ذلك
من البناء على جواز تقليد الميت مطلقا ومنها ان لزوم الحرج بلزوم تقليد الحي بالنسبة الى الاكثر على
تقدير تسليمه لا يستلزم جواز تقليد الميت بالنسبة الى من تمكن من تقليده من غير لزوم حرج
ومنها ان مجرد لزوم الحرج على تقدير تسليمه في تقليد الحي لا يستلزم جواز تقليد الميت لوجود الواسطة
بين تقليد الحي والميت متعقلة وهو وجوب العمل بالاحتياط او بامر اخر غير تقليد الميت ومع ذلك
فيمكنهم دفع الحرج بالاشتغال بتحصيل الاجتهاد فالحرج الذي يكون سببه المكلف لا يوجب سقوط
التكليف ومنها ان مجرد تحقق الحرج المفروض حصوله في المقام لا يقتضي ارتفاع التكليف المزبور على
سبيل الاطلاق اذ الضرورات تتقدر بقدرها فان مقتضى قاعدة العسر هو لزوم الاقتصار بالمستثنى
خ ومقتضاها التفصيل في المسئلة بين الازمان والاحوال والاشخاص فمتى تحقق الحرج ارتفع التكليف

المزبور ومتی اندفع الحرج تحقق التکلیف المتعلق بتقلید الحی ومنها ان الحرج المزبور لو کان متحققا
فی مثل المقام للزم القول بارتفاع وجوب الاجتهاد من اصله والتالی باطل فالمقدم مثله واما علی الوجه
الثالث فمردود منها ان المتجه المنع من جریان الاستصحاب فی اثبات الاحکام الکلیة الا حیث یکون
الشک فی الرافع کالشک فی ناقضیة المذی وما اشبه ذلک لان الاستصحاب معناه ابقاء ما
ثبت بعینه والثابت فی الاحکام الکلیة ان کان ثبوتها للموضوع المعلوم تعلق الحکم به فاثباتها
فی الموضوع الاخر المشکوک فیه لا یخرج عن القیاس بالمرة وان کان الامر المعلوم فی السابق ثبوتها
للقدر المشترک بین الموضوعین فلا یجتمع العلم والشک وههنا نقول ایضا ان کان المستصحب جواز
تقلید الحی وحجیة قول المفتی الحی فان ذلک الحکم المتقوم بذلک الموضوع باق قطعا وانما الکلام
فی ثبوت ذلک الحکم للموضوع الاخر الذی هو المیت فلا یثبت بالاستصحاب وان کان المستصحب
الیقینی جواز الاخذ بقول المستنبط حیا کان او میتا فلا حاجة الی التمسک بالاستصحاب ومنها
ان القدر الثابت من الادلة انما هو کون المفتی ممن یجوز العمل بقوله فی حق من عاصره لامتناع تحقق الحکم
فی حق المعدوم فیمتنع الاستصحاب لتعدد الموضوع ویرد علیه ان اهلیة المفتی لجواز العمل
بفتواه صفة ثابتة له ولو لم یوجد عامل فعلا فانه ینحل الی قضیة شرطیة وهی من دخل فی عداد
المکلفین باحکام الله تعالی فله الاخذ منه وصدق الشرطیة لا یتوقف علی فعلیة الشرط وهذه
الاهلیة کانت متیقنة الوجود فی حال الحیوة فلا یتعلقها بالشک الطاری بعد الموت ومنها
انه من شرائط حجیة الاستصحاب وجریانه بقاء الموضوع والا لزم الحکم بوجود العرض لا فی موضوع
وموضوع المستصحب فی المقام هو الظن الفعلی القائم بنفس المجتهد الذی لا شبهة فی زواله بالموت
وتوضیح ذلک ان فی مجاری الادلة الظنیة حکمین حکم واقعی یتعلق بظن المجتهد ثابت للاشیاء الواقعیة
من غیر مدخلیة مجتهد فیها والا لزم التصویب وحکم ظاهری جاء من الدلیل الدال علی اعتبار الظن
الظن ثابت للاشیاء الخارجیة من حیث تعلق الظن بحکمها الواقعی به وهو وجوب العمل بمؤدی الظن
ولا ریب ان نا متعبدون علی سبیل التنجز فی موارد الادلة الظنیة بذلک الحکم الثانوی الذی
موضوعه حقیقة ظن المجتهد لان المفروض ان الحکم الاصلی الاولی لیس بمعلوم فکما ان مدار عمل المجتهد
علی ظنه کذلک مدار عمل المقلد علی ظن مجتهده الا ان المقلد یجب علیه الرجوع الی المجتهد لمعرفة موضوع
ذلک الحکم ویرد علیه اما اولا فلانا لا نسلم ان المقلد متعبد بظن المجتهد فان موضوع حکمه الثانوی
هو الظن بل هو متعبد بقوله وفتواه لعنی اخباره عن حکم الله فیکون ذلک الحکم الثانوی هو قول
المجتهد وهو لا یتغیر بموت القائل کما انه لا یتغیر بموت الراوی فی الدلیل الدال علی حجیة الروایة والفتوی
واحد واجیب عنه بان التعبد بظن المجتهد وبقوله کلاهما مخالفان للاصل محتاجان الی الدلیل والتعبد

بالظن مما لا کلام فیه فیکون ثابتا من باب التعبد بالمتیقن ولما التعبد بمجرد القول والاخبار
ولو مع زوال الظن فلم یقم علیه دلیل معتبر واما ثانیا فلانه علی فرض کونه متعبدا لظنه لا نم
زوال الظن بعد الموت لامکان بقائه بان لا ینکشف له حقیقة الحال او ینکشف ویظهر صوابه واجیب
عنه بان المقلد متعبد بظن المجتهد الحی دون المیت ومن ادعی اکثر من ذلک طولب بالدلیل وانی
له بذلک التعبد عند من لم یقم دلیل معتبر علی مشروعیة اصل التقلید سوی الاجماع والسیرة والضرورة
التی لا یحصل منها امر یندفع عنه الاشتباه واما ثالثا فلانه لم یقم دلیل علی ان موضوع الحکم
هو الظن القائم بنفس الحی ومن المحتمل ان یکون الموضوع مطلق الظن اذا قلنا ببقائه بعد الموت او
مجرد القول فیبقی الموضوع والمانع من جریان الاستصحاب انما هو القطع بزواله فلا مانع عن جریانه
عند الشک فی البقاء فان الاستصحاب یحکم بوجوده ویجاب عنه تارة بان الذی یستفاد من الادلة
القاضیة بجواز التقلید هو جواز تقلید الحی لیست شاملة لتقلید المیت الا ان یقال بان المستفاد
من قوله ع و بقول العلماء فاتبعوا انما هو ما یعم ذلک واخری بما تقرر فی محله من انه اذا شک فی
موضوع الحکم ولم یظهر من دلیله ما یدور الحکم مداره امتنع استصحاب ذلک الحکم عند زوال ما
یحتمل کونه موضوعا او اعتباره فی الموضوع والسر فی ذلک انه متی حصل الشک فی موضوع الحکم
لم یعلم کون السابق الذی یراد استصحابه ماذا والاستصحاب عبارة عن استصحاب الیقین السابق
اعنی ما تیقن به سابقا الی زمان الشک اذا لم یحصل الیقین بالحکم السابق ولم یعلم ان القضیة المتیقنة
ماذا فلا یجری الاستصحاب واما رابعا فلان القدر الثابت فی محله انما هو اشتراط بقاء الموضوع
فی الاستصحاب ولا نسلم اشتراط بقاء قیود الموضوع فی جریان الاستصحاب نعم لو کان القید المزبور
ایضا مفروضا للمستصحب او ماخوذا فی موضوعه امکن الحکم بعدم جریان الاستصحاب عند زوال هذا
القید وهو غیر ثابت فی المقام واما خامسا فلانا لا نسلم کون مجرد احتمال کون الحیوة ماخوذا فی موضوع
المستصحب مانعا من جریان الاستصحاب المزبور بعد زوال الحیوة لان مقتضی الاصل عدم کون الحیوة
قیدا للمستصحب المزبور واجیب عنه تارة بان اصالة عدم کون الحیوة قیدا للمستصحب معارضة مع اصالة
ثبوت الحکم للمستصحب المزبور علی سبیل الاطلاق فیتعارضان ومقتضاه التساقط فیقتصر فی المقام
علی المتیقن وتوضیح ذلک انه یجاب بان اصالة عدم القید والمانع یتوقف علی الجواز المقتضی الذی هو
الاطلاق وهو منتف فی المقام واخری بان الظاهر من الادلة القاضیة بوجوب التقلید انما هو تقلید المجتهد
الحی بل الظاهر منها هو وجوب تقلید الحی بعینها ومع عدم ثبوت المقتضی بل ثبوت کون الادلة المزبورة قاضیة
بالمنع لا مسرح لاصالة عدم القید فی هذا المقام واما سادسا فلان العبرة فی بقاء الموضوع وانتفائه
انما هو بالصدق العرفی واهل العرف متسامحون فی الحکم بالبقاء والانتفاء حتی انهم یشیرون الی

في عدم جواز تقليد الميت

ميت الانسان ويقولون انه كان يجوز النظر الى عورته لزوجته في حال الحيوة والاصل بقائه مع الحلية كانت ثابتة للنظر الى عورة الزوج الذى لا ريب في كونه انسانا لا جمادا واما سابعا فلان عدم العلم بتغير الموضوع يكفي في جريان الاستصحاب فلا يعتبر احراز البقاء ويورد عليه تارة بان وجود الموضوع مما لا بد منه في وجود المحمول حدوثا وبقاء اذ لا يتعقل الحكم بقيام زيد مثلا مع عدم وجود زيد في الخارج فلا بد اولا من احراز وجوده ثم الحكم ببقاء الحكم اى المحمول فيه بالاستصحاب واخرى بانه مع تعدد الموضوع في الواقع كان الموضوع المتحقق في الزمان الاول معروضا للحكم المستفاد من تلك الدليل ويرجع في الموضوع المتحقق في الزمان الثاني الى ما تقتضيه اصالة العدم المقررة عند العقلاء كما تدل على اعتبارها الادلة القاضية بحجية الاستصحاب مقتضى الاصل المزبور عدم التعميم ومن البين انه متى حصل الشك في بقاء الموضوع وعدمه كما هو المفروض في المقام فيحصل العلم الاجمالي بكون هذا الموضوع المعين اما ان يكون معروضا للدليل المذكور او معروضا لاصالة العدم وهذا العلم الاجمالي يمنع من جريان الاستصحاب المزبور في هذا المقام فان قلت ان وجود الموضوع وبقائه ايضا ثابت في المقام لاستصحاب الموضوع فلا يقدح في استصحاب حكم الشك في بقائه قلنا استصحاب الموضوعات الخارجية لا يرجع الى محصل الا الحكم بترتب احكامها عليها شرعا وجواز استصحاب الحكم ليس من احكام الموضوع حتى يترتب عليه بل انما هو من احكامه العقلية لان اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب انما جاء من قبل حكم العقل بامتناع وجود المحمول لا في موضوع فليس حكما من احكام موضوع الحكم حتى يترتب عليه وجوده بالاستصحاب فان قلت انا نقول بكونه مما يترتب عليه بعد استصحابه باعتبار كونه حكما شرعيا له قلت اذا كان موضوع الحكم مما يجري فيه الاستصحاب كان الحكم مترتبا عليه من دون حاجة الى استصحاب اخر يجري في نفس الحكم فاجراء الاستصحاب في الحكم والموضوع مما لا يجتمعان في محل واحد واما ثامنا فلا نا نقول ان جواز التقليد كان ثابتا اما القول المجتهد او لظنه مطلقا او لظنه ما دام حيا ولا ندرى نوال ذلك الموضوع بعد الموت لاحتمال كونه احد الاولين فيستصحب بذلك الاصل بقاء ما قد ثبت له جواز التقليد وباستصحابه يثبت جواز التقليد في حال الموت لكونه حكما من احكامه شرعا الا ان يقال كون الاصل بقاء موضوع الحكم لا يثبت كون الباقي من الامور المحتمل كونها موضوعا هو الموضوع الا على القياس الاصل المثبت لانا لا نقول به وقد يورد عليه بان الواسطة خفية في المقام كما يظهر من ملاحظة العرف فيمكن اثباتها بالاصل المزبور واما الوجه الرابع فوجوه الاول ان المراد بالنفر الواجب المشتمل عليه الاية انما هو النفر الى الجهاد بقرينة قوله تعالى قبلها وما كان المؤمنون لينفروا كافة ومن المعلوم ان المقصود من النفر الى الجهاد ليس هو التفقه والانذار

في اشتراط الحيوة في المفتي

حتى يجبان فيجب لاجل وجوبهما الحذر بعد فقد يترتب ان علية لما فيه من مشاهدة ايات الله تعالى من كون التفقه والانذار المشتمل عليهما الاية من قبيل الفوائد المترتبة على فعل الواجب لا الغاية حتى يجب بوجوب ذيها الا ان يقال بان بالنفر المراد الاول هو النفر الى الجهاد وبالثاني هو النفر الى التفقه وليس هذا ببعيد لان النبي صلى الله عليه وآله كان ينفر منهم في الغالب فوجب على فرقة منهم النفر مع النبي ليتفقهوا في الدين او يقال بان المراد بالنفر الاول والثاني جميعا هو النفر الى الجهاد لكن المقصود ان غير النافرين يجب عليهم انذار النافرين بعد رجوعهم الى قومهم الثاني انا لو سلمنا كون المراد بالنفر هو النفر للتفقه لكنا نقول ان المراد بالتفقه هنا هو اخذ الاحكام من الحجة وتحمل الروايات فالحذر الواجب هو ما كان عقيب الانذار بطريق الرواية فلا ربط له بالفتوى والدليل على ذلك ان الاجتهاد لم يكن متعارفا في زمان نزول الاية بل المتعارف فيه انما هو الرجوع الى الحجة فتحمل الاية على الغالب المتعارف فلا يندرج فيها النفر الى الرواة للاجتهاد لان الاية الكريمة كسائر الخطابات محمولة على العرف المتحقق حال صدور الخطاب في شمولها اللغوي بحسب ذلك العرف غير ثابت غاية الامر الشك في الدلالة وعدمها فيرجع في المقام الى اصالة العدم المقررة بوجوه عديدة ومنه ان مجرد كون ذلك متعارفا لا يقتضي القول باختصاص الاية الكريمة على ذلك اذ الانصراف يحتاج الى قيام قرينة صارفة وهي منتفية في المقام الثالث ان القدر المستفاد منها هو وجوب الحذر عند العلم بصدق المنذر بالكسر فلا ربط له بما نحن فيه وفيه ان الانذار نوع من الاخبار ومن البين انه لا يتوقف على اعتقاد السامع بصدق الخبر ودعوى حصول العلم للمنذر غالبا ممنوعة جدا الرابع ان غاية ما يستفاد من الاية الكريمة هو وجوب الحذر اذا كان المنذر عالما في انذاره فالانذار الظني خارج عن مدلول الاية الكريمة ويورد عليه اولا بالاجماع المركب فان كل من قال بجواز التقليد في صورة كون المفتي عالما اجازه في صورة الظن ايضا وثانيا بان المجتهد عالم بحجية ظنه فيعم لفظ التفقه والانذار مضافا الى ان الظن المعتبر قائم مقام العلم في جميع الاثار فيترتب عليه جميع الاثار المترتبة على العلم الواقعي الخامس ان ظاهر الاية الكريمة هو اختصاص الحكم بانذار الاحياء لان الحيوة لا مدخلية في حقيقة الانذار فالامر بالتفقه والانذار متوجه الى الاحياء السادس ان الاية الكريمة على تقدير دلالتها على المدعى مخصصة بالادلة القاضية بعدم جواز تقليد الميت ابتداء واما على الخامس فوجوه الاول ان ظاهرها بشهادة السياق ارادة علماء اليهود كما عن جماعة وقد وردت روايات مشتملة على الصحيح والموثق بتفسير اهل الذكر بالائمة عليهم السلام والجواب انا لا نسلم ان ظاهرها ارادة علماء اليهود فيجب حملها على معناه العرفي والاخبار المزبورة مما يمكن حمله على ارادة التفسير للمعنى الباطني من القران فان للقران ظهرا وبطنا فلا منافاة في كون المراد الباطني منها الائمة عليهم السلام والمراد الظاهري منها العلماء

الثانى ان الظاهر بالسؤال عند عدم العلم ارادة تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بما يجيب المسؤل
تعبدا وفيه نظر الثالث ان تعذر بادعى جعل ذلالة فيها على وجوب السؤال عن المجتهدين
المعتمدين على الظنون لا فى اهل الذكر ... اخص من المدعى الا ان يتمم بالاجماع المركب
او يقال بان اطلاق اهل الذكر على العلماء حقيقة كما يظهر من ملاحظة العرف واستقراء موارد
الاستعمال الرابع ان المراد بالعلماء الاحياء وسقوط صدق العلماء على الاموات ممنوع اما زوال
العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بالموت وان حصل بعدها اعتقادات اخر مخالفة لها
او مخالفها او لظهورها فى الاحياء وانصراف الاطلاق اليه واما على الوجه السادس من وجوه الاولى فلان
الادلة المذكورة مختصة بالادلة القاطعة على حرمة تقليد الميت حسما بالتفصيل المذكور بينهما
انه الثانى ما ذكر بعض الاصوليين حيث قال ان ما نعقل المتعارف من الامر بالرجوع الى الرواة و
المحدثين والعلماء والموثقين ليس الا بلوغ الحق الى الجاهل وعلمه بما كان فى جهل منه واما
انشاء حكم ثانوى تعبدى هو العمل بقولهم من دون حصول العلم والاعتقاد فهو بمراحل عن الدليل
لا دلالة لها على مشروعية اصل التقليد فضلا عن تقليد الميت هذا قال صاحب المعالم ره ان المعتمد
من ادلة التقليد انما هو الاجماع والضرورة وهما قاصران عن الدلالة على جواز تقليد الميت انتهى ويرد
عليه اولا ان حصول العلم من قول الرواة والعلماء نادر فحمل الروايات المزبورة على خصوص تلك الصورة يستلزم
حمل المطلقات الى الافراد النادرة وهو بعيد وثانيا بان ذلك تقييد من غير مقيد وهو غير جائز وقد
يقرر الايراد المزبور بوجه اخر وهو ان الاطلاقات المذكورة ليست بحجة واردة فى مقام بيان مشروعية
العمل بقول العلماء بل هى واردة فى مقام بيان حكم اخر وهو مشروعية الاخذ بقول العلماء فى الحياة فلا دلالة لها
فيها على جواز تقليد الميت ويدفعه انه مخالف لما عرفت فان المساق منها هو ورودها
فى مقام البيان فيجب حملها على العموم كما هو قضية قاعدة الحكمة والسر ان الجارسين فى هذا المقام وانا هم
الثالث ما سمعته من الوالد العلامة دام ظله العالى من ان المستفاد منها انما الرجوع الى العلماء
الاحياء كما لا يخفى بعد ملاحظة الاخبار الواردة فى هذا المقام بل هى على عكس المطلوب ادل اعنى عدم جواز تقليد
الميت ادل لان المساق من جملة منها هو وجوب الرجوع الى الرواة والعلماء تعيينا لان الامر ظاهر فى الوجوب
التعيينى فبعد ملاحظة ظهورها فى الاحياء وظهور الامر فى الوجوب التعيينى كان الرجوع الى الاحياء
واجبا تعيينيا وهذا دليل على عدم جواز الرجوع الى الاموات الا ان يقال بانها محمولة على ارادة بيان
ان الرجوع الى الاحياء من قبيل احد فردى الواجب التخييرى ويدفعه انه مخالف لما يظهر منها عرفا او
يقال بان الاخبار المزبورة واردة فى مقام امضاء الطريقة المقررة عند العقلاء من رجوع الجاهل الى
العالم فتكون دلالتها تابعة للطريقة المقررة عندهم فكما انه لا اقتضاء فى بناء العقلاء على كون

تقليد الحى واجبا تعيينيا كذا لا اقتضاء فى الاخبار المزبورة على ذلك فان قلت قد ثبت من
هذه الادلة حجية قول الحى فى حق المقلد وهذا ليس الا لاجل كونه مخبرا عن الواقع وكاشفا
عنه ولا ريب ان صفة الحكاية غير زائلة عنه بمفارقة الحيوة قلت ان اريد من ذلك استفادة المناط
القطعى من هذه الاخبار فهو غير ثابت وان اريد من ذلك اثبات المناط الظنى فهو ليس بحجة اذ الحجة
انما هى الظن الحاصل من اللفظ لا الظن الحاصل فى الفرق بين المقامين يظهر بالتامل فان قلت ان اللفظ
مقتضى قوله ع اما ما رواه زرارة فلا يجوز رده هاهو جواز قبول قول الراوى اذا مات فيتم قول
المفتى ايضا لانه مخبر عن المعصوم ع بظنه قلت لا نسلم صدق الرواية على الفتوى حقيقة بل هى منصرفة
الى الاخبار المروية نعم لو كان المجتهد ناقلا للحديث بالمعنى وافتى بمقتضاه جاز لغيره القبول لكن حجية
الرواية المنقولة مختصة بالمجتهد وحجية الفتوى مشروطة بحيوة المفتى فلا يتم الاستدلال الا المزبور
فان قلنا ان مقتضى قوله ع فما يمنعك عن الثقفى يعنى محمد بن مسلم فانه قد سمع من ابى لحاديث وكان
عنده وجيها وما ورد فى حق ابان بن تغلب فانه قد سمع منى حديثا كثيرا هو ان المناط فى حجية قول
الراوى الذى يجوز الرجوع اليه هو كثرة سماع الاحاديث وهذا المناط جار بالنسبة الى ما بعد موته
فيجوز تقليد الميت قلت القدر المتيقن من المناط المزبور هو صدق كون المفتى حيا كما هو ظاهر الامر بالرجوع
المذكور فى صدر الرواية الاولى فلا ربط له بالمدعى فان قلنا ان مقتضى قوله ع واما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله هو انهم حجة على الناس
مثل الامام ع فيجب الاخذ بفتاويهم ايضا لان الحجة يجب اتباعه فى كل ما يخبر به سواء كان من نفس
الحكم الشرعى او دليله ومقتضى ذلك وجوب الرجوع الى فتاويهم بعد موتهم ايضا لان موت الحجة لا
يوجب سقوط اعتبار قوله قلت القدر المتيقن من الرواية المزبورة هو المجتهد الحى كما هو ظ قوله ع فارجعوا
والعلة غير ظاهرة فى الاعم من ذلك الا ان يقال بان قوله ع فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله يدل
على ان حجيتهم مثل حجيته ع وظاهر انحصر الحجة وما نحن فيه بيان فى اعتبار قوله مع ان اطلاق الحجة على
العلماء ظاهر فيما يعم الامرين كما يشير الى ذلك ايضا قوله ع اللهم ارحم خلفائى الذين يأتون من بعدى و
يروون حديثى وسنتى واما على الوجه السابع فمن وجهين احدهما ان الحلال والحرام اسمان للحلال و
الحرام الواقعيين فلا يشمل الحكم الثابت فيهما بالتقليد لتعلقه الذى هو حكم ظاهرى وما قد يتوهم من ان الحلال والحرام
الظاهريين ايضا مما تعلق التكليف الواقعى الشرعى باتباعهما فى مقام الامتثال والعمل فيكونان ثابتين بحسب
الواقع فيكونان داخلين فى العنوان حقيقة ومن ان الحكم المستفاد من التقليد كسائر الاحكام المستفادة
من الطرق الشرعية المقررة من الاحكام الواقعية الثانوية فيكون حلية تقليد الميت وعدمها ايضا من
الامور الثابتة فى الواقع فيحكم بانه داخل ايضا فى موضوع الحلال والحرام حقيقة فتشملها الادلة القا

باشتراك التكليف من ان حرمة تقليد الميت انما ثبتت بهاد شرعية ولا ريب في ان الحرمة المستمرة
ثابتة في الواقع فتكون داخلة في عنوان الحرام الواقعي فيشملها تلك الادلة وكذا الحال
في لفظ الحلال فيهما ما لا يخفى الثاني انه لو سلمنا اصالة ثبوتها على ذلك فلا ريب ان تأبيد الاحكام يقتضي
بقائها بعد تغير العنوان وتبدل المتعلق فالوجوب الثابت للعمل بقول الاحياء يدوم بدوام قول الحي فان وجوب
العمل بقول الميت ثبت فهو حكم اخر ثابت لموضوع اخر يحتاج الى دليل اخر واما على الوجه الثامن فمن
انه لا يبعد ان يكون كتاب يونس مشتملا على الاخبار لا على الفتاوى ومجرد الاحتمال كاف في سقوط الاستدلال
اذ لا دلالة في الخبر المذكور على المدعى واما على الوجه التاسع فمن وجوه الاول ولنا انا لا نسلم ظهور الاية
الكريمة في نفي المساواة من جميع الجهات بل انما منصرف في خصوص الجهة الظاهرة اعني عدم تساويهما
من حيث الفضيلة بل قد يقال بانها ظاهرة في نفي المساواة في جهة خصوص حيثية العلمية لان التعليق
بالوصف مشعر بالعلية الا ان يقال بان الاشعار ليس بحجة الثاني انها مع قبل الاستفهام الانكاري
فتكون مفادها نفي المساواة ومقتضاه ثبوت التفاوت بينهما في الجملة على سبيل القضية المهملة لا
نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فلا دلالة فيها على العموم حتى يتم المقام الا ان يقال بان
ضرورة فاعل الحكمة والتربان فاصيانة كلامه عن القضية المهملة يقتضي حملها على العموم الا ان الخروج عن العموم
وهو مما يمنع ويمكن دفعه بالتمسك بالقاعدة بين المزبورتين انما يتم مع
عدم ثبوت جهة ظاهرة ينصرف اللفظ عند الاطلاق وهي متحققة في المقام وهي جهة الفضيلة
الثالث ان حملها على العموم مستلزم لتخصيص الاكثر الانواع والافراد وهو اما مستهجن كما ذهب
اليه جماعة من الاصوليين او نادر بحيث لا ينصرف اللفظ اليه او يكون نحو حمل الذي نسبة الى التقييد
فقيد بخصوص جهة الفضيلة اولى من حملها على العموم الرابع ان غايتها العموم فيجب تخصيصها
بالادلة القاضية بحرمة تقليد الميت الخامس ما ذكره بعض الاصوليين وهو ان غاية ما يستفاد
من العموم الظن ولا يفيد القطع وهو ان الظن المعتبر لا يجوز له التعويل على الظن بل التعويل عليه مختص
بالمجتهد الا ان يلتزم بجواز تعويل العامي ايضا على الاية الكريمة اذا حصل له العلم من كثرة التجربة
على الخط وقلد مجتهد المخير في عكسه وهو الفرض العارض وهو في غاية البعد ويقال بان المقصود من المقام
هو ان المجتهد يريد ان يستنبط من الادلة ان تكليف العامي ماذا وانه هل يجب عليه تقليد المجتهد
الحي او يتخير بينه وبين تقليد المجتهد الميت واما على الوجه العاشر فمن وجوه الاول ما ذكره بعض الاصوليين
من ان العمل بقول انبياء بني اسرائيل بعد موتهم ليس من باب التقليد بل لحصول القطع من قولهم ولا كذلك
العلماء فلا تشمل عموم المنزلة لمثل ذلك ويمكن رده بان مقتضى عموم المنزلة قاضية بحجية قول العلماء وفيها
هنا النظر مقام فقولهم في مقام العمل وفي مقام الحجة الشرعية فيه حصول القطع من قول العلماء لا

يقتضي بعد جواز التمسك بالعموم المزبور الثاني ان التمسك بالعموم انما يجوز حيث لم يعارضه ما
هو اقوى منه او يساويه اما مع وجود احد الامرين فلا والعموم في محل البحث مما عارضه ما هو اقوى منه
وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت فلا يجوز التمسك به الثالث ان حجية الحكم المنزل على انبياء
بني اسرائيل انما كانت ثابتة على اممهم وليست ثابتة بالنسبة الينا فلا دلالة في العموم المزبور على
جواز تقليد الميت وقد يورد عليه من وجوه احدها ان يقال ان قول انبياء بني اسرائيل
حجة بالنسبة الينا ايضا اذا اخبروا بالحكم الثابت في هذه الشريعة لانهم معصومون عن الخطاء
فكذلك قول العلماء فيثبت المط وثانيها ان يقال ان الحكم الذي اخبر به واحد من انبياء بني
اسرائيل حجة علينا بمقتضى الاستصحاب ما لم يثبت نسخه في هذه الشريعة فقول العلماء ايضا
حجة ما لم يثبت خلافه فلا محذور وثالثها ان الظ انه يستفاد من الرواية المزبورة ان قول
العلماء حجة والحجية مستلزمة لجواز القبول الرابع ان حمل الرواية المزبورة على عموم التشبيه او
على عموم المنزلة انما يمكن مع عدم وجود ظاهر ينصرف اليه اللفظ عند الاطلاق وهو هنا موجود
وهو جهة الفضيلة والعلم غاية الامر دوران الامر بينهما فيقتصر في المقام على المتيقن منه الخامس
ان التمسك بعموم المنزلة انما يجري مع مشاركة المنزل والمنزل عليه في الموضوع وهو غير حاصل
في المقام فان انبياء بني اسرائيل انما كانوا يخبرون عن الوحي والعلماء انما يخبرون عن ظنهم وان
الانبياء انما يحكمون بطريق الاخبار والعلماء انما يقولون بطريق الانشاء ومع ثبوت اختلافهما في
الموضوع لا يمكن القول بتشاركهما في الحكم وفيه نظر واما على الوجه الحادي عشر فمن وجوه الاول
انه لو تم انما يقتضي تقليد الميت اذا كان الظن الحاصل من قوله اقوى من قول الحي واما في صورة التساوي
١٢ فلا لا يقتضي عدم القول بالفصل لان العمل بقول الميت مع وجود الحي المساوي موقوف على حكم العقل
بالتخيير بينهما والتخيير العقلي لا يجتمع مع احتمال المرجح وما سيأتي من الادلة لو لم يقتض تعين قول الحي
وترجيحه على قول الميت فلا اقل من قيام الاحتمال ومع قيامه لا يحكم العقل بالتخيير جدا الثاني ان
الظن الخاص ممنوع وقيام الدليل على حجية قول المفتي غير مستقيم لان جواز التقليد في الجملة معلوم بالضرورة
لمسيس الحاجة وتوفر الدواعي واستقرار طريقة السلف والخلف من العالم والجاهل والوضيع والشريف
الى يومنا هذا عليه الثالث ان غاية ما يلزم من تمامية هذا الدليل ان تكليف العامي هو العمل
بالظن ولا ريب ان الظن الحاصل من فتوى المعظم بعدم جواز تقليد الميت ومن الاجماعات والشهرة و
غيرها مانع بالنسبة الى الظن الشخصي الحاصل له في خصوص هذه المسألة الفرعية من قول الميت اذ
اشتهر بين الاصوليين انه اذا تعارض الظن المانع والممنوع وجب الاخذ بظن المانع مط سواء كان
اضعف من الظن الممنوع ام اقوى الرابع ان مفاد هذا الدليل اعني وجوب العمل بالظن على العامي سواء كان

في دليل القول بالجواز

حاصلا من قول الحي او الميت مما لم احتمل فائدة بشكو الفاضل المشهورة ولذا ادعى غير واحد من العلماء
الاجماع المحقق على خلافه وله ليس ان هذا القول مع لا اصل التقليد راسا مثل قول الاخباريين
فان العمل بقول الميت لاجل الظن الحاصل منه ليس تقليدا للميت تعبدا كما لا يخفى فهذا القول
يمكن ابطاله باتفاق كل من اجاز التقليد من حيث كونه تقليدا اختيج القائل بعدم جواز تقليد
الميت بوجوه الاول الاصل فان الحجية امر حادث مسبوق بالعدم فمتى حصل الشك في حصولها لزم
البناء على العدم كما ان مقتضى الاصل والاستصحاب في القاعدة المقررة عدم ترتب اثار الحجية على المشكوك
فيه الثاني ظهور قيام الاجماع عليه ومجرد وجود المخالف في الجملة غير مانع من تحقق الاجماع المزبور
الثالث الاجماعات المنقولة في جملة من الكتب قال الوالد العلامة دام ظله العالي لا يجوز تقليد
الاموات على المعروف بين اصحابنا حتى لا يكاد يوجد مخالف معروف منهم الا ما حدث من بعض فاذا من
هذا العصر وقال في المسالك قد صرح الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة باشتراط حياة المجتهد ولم
يتحقق الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وقال في رسالته ونحن بعد التتبع الصادق لما
وصل الينا من كلامهم ما علمنا باحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله خلاف في ذلك فعلى مدعي الجواز بيان
القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع وفي المعالم ان العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر
من اتفاق علمائنا على المنع بل حكى الاجماع عليه صريحا بعض الاصحاب في كتب هو من العلماء وجوزه
بعضهم قال الشهيد الثاني لا يدل هذه العبارة على كون المخالف من اصحابنا لان العلماء جمع محلى و
ظاهره جميع علماء الفريقين لان المعلوم من اصحابنا وغيرهم في كتب الاصول ان يذكروا الخلاف في
المسئلة مع من خالفهم ايضا الى اخر ما ذكره وقد يتوهم الخلاف من كلام الصدوق حيث صرح بجواز
العمل بما في الفقيه مع ان كثيرا انما ينقل فتاوى ابيه وهو كما ترى وقد يتوهم الخلاف مما حكاه الشهيد و
غيره من ان الاصحاب كانوا يعملون بما يجدون في شرايع علي بن بابويه عند اعواز النصوص عليهم
لكثرة وثوقهم به وهو وهم اذ ليس ذلك من باب التقليد بل لما عرفت من ان كتابه يشتمل الروايات
المعتبرة او لحصول زيادة الوثوق من فتاويه وكان هذا هو السبب فيما حكاه في المعالم نقلا عنه و
غيره من ان اكثر الذين نشؤا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى لحسن ظنهم به وذلك لان العمل
بقول الغير لحصول الوثوق المعتبر في جواز العمل من غير التقليد الذي هو طريق تعبدي للعامي ولذا لا يبعد
العمل بالشهرة الموجبة للوثوق بالحكم تقليدا على ان تلك الحكاية يمكن ان يكون ناشئة من الموافقة
في الفتوى غالبا نظرا الى الموافقة في المسلك والطريقة وبالجملة فيدل على المنع من تقليد الميت
الاجماع على الظاهر والمحكي صريحا وظاهرا في جملة من العبائر والشهرة العظيمة المحققة والمنقولة في
كلام كثير منهم وجريان طريقة الناس وسيرتهم على الاعراض عن فتوى الاموات في مقام العمل وعدم

تقليدهم

في ادلة عدم جواز تقليد الميت

تقليدهم فيها والاقتصار على الرجوع الى الاحياء ودلالة السيرة القطعية على تقليد الاحياء و
لو مع مخالفة الافضل من الاموات وعدم ملاحظة الافضل من جميع الفقهاء ولو مع البناء على تعين تقليد
الافضل وتؤيده ما اشتهر بينهم من ان قول الميت كالميت الرابع انه لا ريب في كون التقليد على خلاف
الاصل والقاعدة لقيام الادلة العقلية والنقلية المتواترة من الكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة
على المنع من الاخذ بقول غير العالم لقيام الادلة العقلية وعدم قيام دليل على جوازه... على المنع من الاخذ بقول غيره للخطاء والتنبيه والسهو والنسيان والغلط والاشتباه من غير قيام دليل على حجيته
وانما القدر الثابت من الاجماع والسيرة والعقل والنقل هو تقليد العامي للحي المستجمع للشرائط فيبقى ما
عداه تحت ادلة المنع الخامس ان الادلة الفقهية لما كانت ظنية لم تكن مستلزمة للنتيجة وما كان هذا شانه لا
يكون كافيا في ثبوت المدعى بنفسه بل لا بد من حصول الظن بسببها في نفس الفقيه لانتفاء المعارض ع
لها عنده ومن ثم لم يجز لغير من له اهلية الاجتهاد واستفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم اعتبار
الظن ممن لا اهلية له وانما المثبت للاحكام هو تلك الدلائل مع الظن بانتفاء المعارض حتى لو تغير
هذا الظن في نفس الفقيه لم يثبت الحكم وذلك لما دخل على الادلة من انحاء الخلل من معارضة ونسخ و
اجمال وتخصيص وتقييد وتجوز وتقية وضعف في السند وندور واعراض من الاصحاب واضطراب في
المتن واضمار وغير ذلك فلا يكون حجة الا بعد ثبوت الظن منها والحجة على المقلد انما هو راي المجتهد واعتقاده و
ما ادى اليه نظره بعد الاجتهاد وحجية قوله انما هي من جهة كونه طريقا الى معرفة رايه واعتقاده و
ليس ذلك كرواية الراوي وحكم الحاكم ونحو ذلك فان حجيتها ثابتة من حيث نفسها لا من حيث كونها
طريقا الى معرفة ما في نفس الراوي والحاكم ومعلوم ان الرواية والحكم لا ينتفي بزوال الحجية عنه واما حجية
فتوى المجتهد وقوله فانما هي لحجية رايه واعتقاده على مقلديه فلو علم ذلك من دون اخباره جاز قطعا
لا من حيث كونه خبرا عن حكم الله تعالى في الواقع بل لكونه خبرا عن مؤدى نظره ولا ريب ان ظن المجتهد واعتقاده
من قبيل زوال الحجية عنه واما حجية فتوى المجتهد وقوله فانما هي لحجية فلا ينبغي بعد هذا الاصل في فتواه التي كان
يفتي بها في حال حيوته والمفروض عدم العلم بصحتها وفسادها في الواقع ولا دليل على رجوع المقلد الى مثل
ذلك كما لو رجع المجتهد في حال حيوته الى الشك او تجدد رايه لانقطاع العلاقة بين تلك الفتوى وبين حكم الله
لانحصارها في الظن فيكون بمجرد موته لا حقيقة لها وانما قلنا ان ظن المجتهد يزول بزوال الحيوة لان ادراكاته
منوطة بالالات الظاهرية والقوى المودعة في بطون دماغه التي لو وقع الاختلال فيها انتفت الادراكات
وكيف يتعقل من له ادنى ممارسة بالفقه ان يكون المرجع للمقلد دوران المبني واعتقاده المثبت لا استصحابا
والحاصل ان هيهنا مقدمتين بهما يتم المقصود الاولى ان المناط في عمل المقلد هو ظن المجتهد واعتقاده الحالي
من ملاحظة الادلة الشرعية بالحكم الشرعي كما ان المناط في عمل المجتهد بنفسه ذلك فظن المجتهد كانه قائم
مقام علمه وفهمه من الادلة قائم مقام فهمه وذلك ان العامي الذي لا سبيل له الى استنباط الحكم من الادلة

[illegible]

في ادلة تجويز تقليد الميت

مامور بالاخذ باستنباط المستنبط واعتقاد الحاصل له بالفعل لان ذلك هو الذي يقتضيه
الادلة الدالة على رجوعه اليه الثانية ان هذا الظن وهذا الاعتقاد الذي هو مناط عمل المقلد
تابع للحيوة معتد بها فاذا زال الحيوة زال الظن المذكور وذلك لانه لا ريب في ان العوام مكلفون بالعمل
بظن الحي لا بظن الميت حال موته واعتقاده على فرض تحققه ومطابقته ولان هذا الاعتقاد منوط بالقوى
النابعة للحيوة ويحتمل ان الالتفات الى ذلك منوط بها لا اصل وجوده فاذا تجرد النفس لم يتوقف الالتفات
على ذلك لذلك لو حصل الاختلال في القوى زال الالتفات فاذا صلحت عاد الاعتقاد من دون توقف
على سبب جديد ومن ثم يبقى الاعتقاد بالعقائد وغيرها بعد الموت كما بعد عروض النسيان والغفلة والنوم
ونحو ذلك كما ترى المعرفة من اناطة الادراكات العلمية والظنية بهذه القوى الموقوفة على الحيوة الموجودة في
الدنيا ولئن سلمنا عدم العلم بذلك فالامر دائر بين القابل للبقاء وغيره وجريان الاستصحاب في مثله
محل نظر ولئن سلمنا العلم بالبقاء فالحجة على المقلد ظن الحي لا ظن الميت كيف كان فتقليد الميت لا يخلو من احد
وجهين لانه اما ان يعتمد على ظنه حال موته ويكون الكاشف عنه ظنه حال الحيوة المستصحب فيما بعد
او يعتمد على ظنه الثابت له حال حيوته وكلاهما باطلان واي فرق بين المجتهد الذي صار عاميا والذي
صار ميتا نعم لو كان الحجة فتوى المجتهد وحكمه المستند الى الادلة من حيث هو كحجية حكم القاضي المستند الى
المشاهد لم يعتبر في الحال في ذلك بين حيوته وموته لان فتويه وقوله لا يموت بموته كما ان اخبار العدول
ورواياتهم لا يموت بموتهم ولكن ليس الامر كذلك بل الحجة الذي يعتبر الامر حيث كونه كاشفا عن ظنه
اعتقاده بحيث لو فرض العلم برايه من غير اخباره كان حجة ولهذا كانت الشروط المعتبرة حال عمل المقلد
ان لم يتصف بها حال الفتوى كما اذا كان فاسقا فاخبر بفتواه مع العلم بصحة فتواه فانه يجوز العمل
لغير شبهة السادس قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه الدلالة انه تعالى اوجب عند
عدم العلم السؤال عن اهل الذكر ومن المعلوم ان الميت لا يكون محلا للسؤال فلم يجز الاعتماد على قوله
وتوضيح ذلك ان الامر بالسؤال في الوجوب العيني مع انصرافه الى المجتهد الحي واجبا عينيا فلا يجوز
تقليد الميت وحمله على ان السؤال عن الحي من قبيل احد فردي الواجب التخييري مخالف للظاهر فان قلت
انه قد ورد في غير واحد من الاخبار ان المراد باهل الذكر علماء اليهود وورد في اخبار اخر ان المراد من اهل
الذكر الائمة فلا دلالة في الاية الكريمة على وجوب تقليد العلماء قلت لا منافاة بين العمل بمقتضى التفسير
وبين العمل بمقتضى الظاهر لما صح عن الائمة من ان للقران ظهرا وبطنا وليس هذا مستلزما للاشتراك
اللفظي كما زعم بعضهم ولا استعمال اللفظ الواحد في المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير كونه من هذا
القبيل فلا نسلم امتناع وقوعه في الكتاب الكريم لعدم استهجانه فان قلت ان التفسير قرينة منفصلة
على ارادة الامر المفسر من الظاهر فيجب حمل الظاهر عليه قلت هذا انما يستقيم فيما اذا كان ذلك التفسير للظاهر

اما لو كان

في انه هل يجوز للمقلد البقاء على تقليد

اما لو كان تفسيرا للباطن فلا نسلم كونه قرينة على ما ذكر واذا كان مرددا بينهما فيحصل الشك
في القرينة وعدمها فالاصل عدم القرينة فيجب الاخذ بمقتضى كل من المفسر والمفسر كما هو مقتضى
اطلاق الادلة القاضية بحجية كل منهما وكيف كان فالاقوى في النظر عدم جواز تقليد الميت ابتداء
وينبغي التنبيه على امور الاول اذا قلد المجتهد الحي على الوجه المعتبر ثم مات ذلك المجتهد فهل يجوز
للمقلد ان يبقى على تقليده في المسئلة التي قلده فيها او يجب العدول عنه الى مجتهد اخر اختلف
الاصوليون في هذه المسئلة على قولين واقوال احتج القائل بجواز البقاء بوجوه الاول
الاستصحاب ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان الحكم الشرعي من الوجوب والندب وغيرهما قد تعلق بالمقلد
بتقليده ولم يعلم ان موت هذا المجتهد هل هو مزيل له ام لا فالاصل بقاؤه وهذا كتعلق القصر با
لمسافر قبل وصوله الى بلده بسفره وكتعلق وجوب الاتمام بالحاضر قبل السفر فان قلت هذا التقرير
يختص بما اذا قلده بعد البلوغ اما لو قلده قبله فلا يجري الاستصحاب المزبور بالنسبة اليه اذ لم
يثبت الحكم المفروض بالنسبة الى الصبي حتى يحكم ببقائه قلت اولا لا قائل بالفصل بين المقامين
المزبورين وثانيا بان الظاهر ان عبادات الصبي مشروعة والواجبات الشرعية مندوبات بالنسبة اليه
والمحرمات الشرعية مكروهات بالنسبة اليه فاذا ثبت تعلق الحكم عليه قبل البلوغ يجب الحكم
ببقائه قضاء لحق الاستصحاب الا ان يقال بان ثبوت الحكم الاستحبابي قبل البلوغ لا يستلزم الحكم
بثبوت الحكم الوجوبي بعد البلوغ ضرورة تغايرهما ويورد عليه بان المستصحب في الصورة المزبورة هو
الواجب المشروط الذي لا ريب في تحققه في الزمان الاول فيستصحب بقائه في الزمان الثاني ويحكم
بتحققه بحصول الشرط الذي هو البلوغ ويبقى الحكم المفروض بعد البلوغ الا ان يقال بالمنع من حجية الاستصحاب
التعليقي وزاد على ما ذكره بعض الاصوليين من عدم صحة التقليد الحاصل قبل البلوغ فان قلت هذا
التقرير يختص ببعض الصور ومقتضى الاستصحاب في بعض الصور عدم ثبوت الحكم المذكور قلنا انا
عدم القائل بالفصل بين الصورتين يحكم بما لم يجر فيه الاستصحاب بما يجري فيه نظرا الى الاجماع المركب فان
قلنا ان مقتضى ذلك هو تحقق المعارضة بين الاستصحابين المزبورين فلا بد من الرجوع الى ما
يقتضيه البراءة اليقينية عن التكليف وهو اما العدول عن التقليد السابق او قلنا بجواز العدول
مطلقا او في خصوص المقام او البناء على الاحتياط في خصوص هذه المسئلة الاصولية ومراعاة التوافق
بين الاقوال او بالاحتياط في مسائل الفروع قلت هذا الاستصحاب مثبت وما يعارضه ناف والمثبت
من الاستصحاب مقدم على النافي فان قلت ان الاستصحاب المزبور معارض مع العمومات الناهية عن
العمل بغير العلم والناهية عن العمل بالظن وعن التقليد والاستصحاب اصل عملي فلا يصلح للمعارضة مع هذه
الادلة الاجتهادية قلت اولا ان هذا الاستصحاب من قبيل استصحاب حكم المخصص وقد تقرر

التنبيه الاول
في انه من شرح الابتداء

في مقابلته انه صالح للتنقيص الحدوث الاجتهادي وثانيا لا ريب في ان هذا الاستصحاب خاص بالنسبة الى العموم المزبورة فيجب حملها عليه فان قلت ان القدر الثابت من الادلة هو جواز ان يعمل المقلد على حسب فتوى المجتهد الحي استناد الى اجتهاده واكتفاء بنظره عن اجتهاد القائل ورجوعه الى الادلة فكيف يقتضي الاستصحاب جواز عمله على حسب فتوى المجتهد بعد موته واما ان التقليد سبب لثبوت الحكم المقلد فيه في حق المقلد وطريق شرعي الى اثباته كسائر الادلة الشرعية غير ثابت من الادلة وبعبارة اخرى التقليد طريق للعمل واما انه طريق الى الواقع فغير معلوم ولو قيل فكيف يثبت المقلد الوجوب مثلا ظاهرا فلذلك وجوبه مع ان الوجوب عليه غير معلوم الثبوت في حقه واقعا ولا ظاهرا فينبغي انه ان جواز العمل بفتواه يقتضي جواز البناء على ثبوت ما افتى به في العمل واما انه يقتضي ثبوت الحكم في حقه حتى يستصحب فلا قلت ولا قد عرفت مما ذكرناه سابقا من ان قول المجتهد ايضا طريق مثبت للحكم الشرعي فاذا ثبت تحقق الحكم في الزمان الاول يجب الحكم ببقائه في الزمان الثاني قضاء لحق الاستصحاب وثانيا سلمنا انه طريق للعمل لكن لا ريب في انه قاض بثبوت الحكم الظاهري على المقلد المزبور فيستصحب بقائه الى ان يتحقق المزيل وثالثا بان ما ذكر من الفرق بين كون التقليد طريقا للواقع وبين كونه طريقا للعمل في جريان الاستصحاب وعدمه غير سديد اذ لو كان الدليل القاضي بمشروعية التقليد وحجية قول المجتهد قاضيا بثبوت الحكم على سبيل الاستمرار الى ان يتحقق المزيل يجري الاستصحاب في المقام على كل من التقديرين المزبورين وان كان الدليل المزبور قاضيا بثبوت الحكم المزبور على سبيل التردد بين الاستمرار والتقييد فلا يجري الاستصحاب في المسئلة على كل من التقديرين فحصل انه لا ثمرة للفرق بين الطريق العلمي والعملي غير سديد فان قلنا ان الاستصحاب المزبور معارض مع استصحاب عدم ثبوت الحكم في الزمان الثاني بل هو مقتضى الاصل في جميع الحوادث اذ القدر المتيقن من مفاد الادلة هو ثبوت الحكم في الزمان الاول فيقتصر عليه ويرجع في الزائد الى استصحاب العدم قلت ما ذكر انما يستقيم اذا كان الحكم الثابت في الزمان الاول مترتبا على موضوع مغاير مع الموضوع الذي يترتب عليه الحكم في الزمان الثاني وفيما نحن فيه ليس كذلك فان العرف يحكم باتحادهما ومجرد التغاير العقلي غير مانع من جريان الاستصحاب المزبور وح فنقول ان استصحاب ثبوت الحكم وجودي والاستصحاب الاخر عدمي فهذا الاستصحاب مقدم على الاستصحاب العدمي المزبور فان قلت سلمنا ان التقليد يقتضي ثبوت الحكم في حقه لكن الامر دائر بين ثبوتها ما دام المجتهد حيا وبين ثبوته على الاطلاق فاذا كان القدر الثابت هو الاول لم يمكن التمسك بالاستصحاب في اثبات الثاني فان الاستصحاب انما يجري فيما يكون الشك عنه في ارتفاع الامر الثابت اولا فليس الشك هنا في ارتفاع القدر الثابت لانه لا اشكال عنه بل الشك في اطلاق الحكم وتقييده فلا يجري الاستصحاب

في حجية عدم جواز البقاء

في مثل هذه المقامات عن القياس الممنوع منه قلت ما ذكر انما يستقيم مع ملاحظة التدقيق العقلي الذي ليس عليه المدار في استفادة الاحكام من الخطابات انما هو عند العرف فالعرف لا يحكم بتغايرهما بل يحكم بانهما موضوع واحد فيمكن اثبات الحكم المذكور في الزمان بالاستصحاب لا محذور وثانيها ان تقليد المقلد منه شيء في حال حياة المجتهد فالاصل بقائه بعد وفاته وهذا كما اذا صح البيع وشك في مفسده ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيه فكذا في محل البحث فان قلت ان عمل المقلد تابع لعمل المجتهد فكما انه يعمل بظنه ما دام ظانا مستجمعا للشرائط وقد عرفنا ان المجتهد بعد موته زال ظنه فلا يجري الاستصحاب المزبور بعينه لاختلاف ذلك الموضوع في المقام ولذلك لا اشكال في انه لو تردد او رجع عن ظنه او صار عاميا او فاسقا او مجنونا او كافرا لم يجز العمل بقوله لان المعلوم جواز العمل بقول الحي المستجمع للشرائط وكلام الاصحاب يدل عليه بقولهم انه اذا مات بطل قوله وبه صرح جماعة من الفحول نعم يجوز بعد الموت ترتب الاثار على الاعمال الواقعة قبله لو كان التقليد عبارة عن العمل لما بعد البناء على كونه عبارة عن الاخذ فالموضوع باق في المقام بحسب العرف ومجرد اختلافهما بحسب الدقة العقلية غير مانع عن ذلك وثانيا بان المستصحب في المقام هو قول المجتهد وهو باق وليس عبارة عن الظن نعم يجوز بعد الموت ترتب الاثار على الاعمال عبادة او معاملة الواقعة على الوجه الشرعي اذ لولا ما ذكرنا لما يستقيم فان قلت ان تغير هذا الاستصحاب جار في التقليد الابتدائي فلم لا يجوز التمسك به في ذلك المقام وما الفرق بين المقامين قلت الفرق بين المقامين يظهر من ملاحظة الدليل الدال على مشروعية التقليد وقد عرفت ان المنساق منها هو الرجوع الى المجتهد الحي فينتقض الاستصحاب بهذه الادلة بخلاف ما نحن فيه فان المستصحب في المقام قطعي الثبوت في الزمان الاول فان قلت كم الله الذي دال الحي وكان الوجوب هو ما لا يمكن بقاؤه بعد الموت لانه لا يجب تقليده بعد موته لانه لا يجوز له العدول الى تقليد المجتهد الحي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الذي في ضمنه قلت ولا انا لا نسلم جواز العدول عن التقليد بعد موت المقلد بالفتح كما سياتي بيانه انشاء الله وثانيا لو سلمنا جواز العدول لكن نقول لو كان العدول بعد الموت جائزا لكان جائزا في حال الحياة لان كل ما استدلوا به على الجواز هناك قاض بالجواز هنا فالمستصحب في المقام هو الوجوب التخييري فيمكن اثباته في الزمان الثاني بالاستصحاب المزبور والايراد المزبور انما يرد علينا لو تمسكنا في المقام باصالة بقاء وجوب تقليده التعييني حال الحياة او باصالة بقاء الجواز الذي كان في ضمنه ونحن انما تمسكنا في المقام بامر اخر ونقول انه ثبت لتقليده في حال الحياة حكمان احدهما تكليفي وهو وجوب العمل على تقليده بعد التقليد والاخر وضعي وهو صحة تقليده بمعنى كونه مجزيا عن اشتغال الذمة بالتكاليف فاذا مات ارتفع الاول وهو لا يستلزم ارتفاع الثاني

كذلك التقليد بل نظر غير ما نا

فيستقيم ح التمسك باستصحاب صحته فان قلت الحكم الوضعي هنا انما ثبت بسبب الحكم التكليفي
ولولاه لما كان ثابتا لانه من لوازمه قلت لا اسلم ذلك في مجرد الشك مكفينا في التمسك بالاستصحاب
بعد علمنا بثبوت الحكم الوضعي تسلمنا ولكن نقول القدر المسلم هو ثبوت الملازمة في اول الامر
ويمنعه بالنسبة الى الاستدامة فان قلنا ان الاستصحاب المزبور من قبيل الشك في اقتضاء
المقتضي وبعبارة اخرى نقول ان ذلك من قبيل استصحاب الاحكام الكلية واستصحاب الجنس فليس
بحجة كما تقرر في الاصول قلت الظ ان الاستصحاب في الاحكام الكلية يجري اذا كان الشك في حدوث
العارض كما في المقام فلا مانع من جريانه في موضع البحث الثاني ظواهر الايات والاخبار الدالة على
جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت الحكم المقلد منه في حكم المقلد مط اذ لم يشترط في وجوب
الحذر عقيب الانذار المدلول عليه باية النفر بقاء المنذرين ولم يقيد اطلاق الامر بالتعويل على
اقوال العلماء بصورة بقائهم واعترض عليه بوجوه احدها المنع من دلالتها على اصل التقليد
المصطلح المتعارف من الامر بالرجوع الى الرواة والمحدثين والعلماء والموثقين ليس الا بلوغ الحق
الى الجاهل وعلمه بما كان في جهل منه واما اثبات حكم ثانوي تعبدي وهو العمل بقولهم من دون
حصول العلم والاعتقاد فهو بمعزل عن ذلك وبعبارة اخرى نقول ان هذه الاطلاقات واردة في حيز
بيان علم اخر وهو وجوب تحصيل المعرفة بالاحكام الشرعية وليست واردة في حيز بيان مشروعية
التقليد فالقدر المتيقن في المقام هو حملها على صورة حصول العلم من التقليد وهو امر خارج عن
محل النزاع وما قد يقال من ان الاصل في المطلق ان يكون واردا في حيز البيان للغلبة او ان المطلق
موضوع للفرد المنتشر فيجب حمله على العموم عند الاطلاق فالاطلاقات المزبورة ايضا كذلك ففيه
ما لا يخفى والجواب ان المستفاد من هذه الاطلاقات ولو بمعونة فهم الاصحاب كما يظهر من ملاحظة
العرف هو ورودها في حيز بيان مشروعية التقليد لانها واردة في حيز البيان فيفيد حجية
قول العلماء لغيرهم مط وتخصيصها بصورة حصول العلم من قول المجتهد مما لم يقم عليه امارة شرعية
ولا عرفية فالاصل عدمه مع ان ذلك مستلزم لحمل المطلق على الفرد النادر وهو غير جائز اما لانه
مستهجن فلا يمكن حمل كلام الحكيم عليه او لانه نادر وبعيد عن الكيفية المتداولة بين اهل العرف
في المحاورات العرفية ومما يوضح ذلك ان المنساق من هذه الاطلاقات هو ورودها في حيز بيان
طريقة المتعارفة المالوفة عند العقلاء في الرجوع الى العلماء والثقات لاخذ المجهولات منهم
بل لا يبعد القول بكونها ارشادية فكما ان طريقة العقلاء مستقرة على الاخذ بقول العلماء
والاعتماد على اقوالهم كذلك نقول بان هذه الاطلاقات ظاهرة في الارشاد الى هذه الطريقة
فيكون مقتضاها ايضا جواز الاعتماد على اقوال العلماء مط وثانيها المنع من اطلاقها بالنسبة

الى صورة البقاء وعدمه لان قاعدة اية النفر لا يدل على وجوب قبول قول العالم الا من باب
الاستلزام العرفي من حيث ان الامر بالسؤال والرجوع الى العالم لو لم يقصد منه القبول بعد
السؤال لكان لغوا وهذا الاستلزام امر معنوي لا اطلاق فيه بالنسبة الى شيء من الاحوال الفضلا
عن حالتي الحيوة والموت واما اية النفر فغاية ما يستفاد منها من قوله لعلهم يحذرون وجوب القبول
من المنذرين الاحياء فاما ان يدل على اشتراط وجوب الحذر ببقاء المنذرين كما نقول نظرا الى
تقدير الحذر بمقدار الانذار القائم بنفس الاحياء فهو المدعى ولا يدل على شيء من الاشتراط وعدمه
بل على ثبوت الحكم في حال حيوتهم في الجملة فان كان الاول لكان منا لانه دليل على اشتراط الحيوة وان
كان الثاني فلا ينفع اثبات الحكم عند تغير هذه الحالة من التمسك بالاستصحاب والجواب عن ذلك
اولا بان الامر بالسؤال ونحوه مما يدل على جواز التقليد محمول على الطريقة المتعارفة عند العقلاء
اذ لم يرد بيان شرعي في كيفية السؤال عن العلماء وانه هل يشترط في حجية قول العالم شيء ام لا فيجب
ح حملها على العموم عند عدم القرينة وجوب الفائدة المتيقنة لان حملها على خصوص بعض الافراد وعلى بعض
الاحوال مخالف لمقتضى قاعدة الحكمة والسيرة مع انه لا قائل بقبول فرد ما من افراد ذلك والحكم
باجمال المطلق من حيث الاحوال مستلزم لاجماله من حيث الافراد ايضا وهو يستلزم اللغو فيجب ح
حمله على العموم ولذا صرحوا بان العموم الافرادي مستلزم للعموم الاحوالي والكيفي والازماني وثانيا
بان الظ ان المنساق من قوله تعالى لعلهم يحذرون هو مطلوبية الحذر بعد السؤال مط فلا يفرق الحال
في هذا المقام بين صورة حيوة المسؤول عنه وموته وثالثها انها على فرض دلالتها على جواز البقاء مخصصة
باطلاق معاقد الاجماعات التي هي على فرض حجيتها يحتج باطلاقها مثل اطلاق الرواية لان البقاء على
تقليد الحي بعد موته عمل بقول الميت مستندا اليه كما هو الظ فيندرج تحت ما انعقد على بطلان العمل بقول
الميت من الاجماعات المحكية او المستفادة من نفي الخلاف المستظهر بالتتبع ومنها نظر الثالث السيرة
فانه يجزم بان عادة السلف والخلف على بقاء تقليد المجتهد بعد موته امر معلوم لا ينبغي ان ينكر ولولا
لو وصل الينا العدل لتوفر الدواعي من كثرة ابتلاء الناس بموت المجتهد ولم نعهد الى الان من احد من اهالي
الائمة العدول الى تقليد الحي بعد موت المجتهد وقد يعترض عليه بوجهين احدهما ان فتاوى اصحاب الائمة
على ضروب منها ما يعلم كونه ملخوذا من الرواية المعتبرة المنقولة فيؤخذ بها كما يؤخذ بالرواية ويصنع
كما يصنع كما حكى غير واحد مثل ذلك في فتاوى علي بن بابويه ومنها ما كان من قبيل الرواية المنقولة بالمعنى
مع اطمينان السامع بعدم وجود المعارض له وعدم صدوره تقية لحسن ظنه بمن اخذه منه بحيث لا
الاجتهاد من نفس ذلك الخبر من غير حاجة الى شيء اخر وكان من وجب الاجتهاد عينا الا لحظ ذلك
ولاحظ سهولة تحصيل الاجماع في الاجماعات ومنها ما يفيد القطع للسامع خصوصا اذا كان من

لا يلتفت الى الاحتمالات كالعوام ومنها ما يكون بطريق محض التقليد مع عدم التفتيش بل للظن
ايضا بمطابقته للواقع ولا يخفى ان دعوى تاسيس في الثلاثة الاولى تفيد وفي الرابع ممنوعة جدا
واما دعوى حكم العادة بانه لو لم يجز البقاء لوصل الينا مع توفر الدواعي فيردها ان ما وصل
من المنع عن تقليد الميت من الاجماعات والفتاوى الكاشفة عن وجود مستند شرعي كاف في المنع
عن البقاء ويجاب عن ذلك تارة بالتزام استمرار السيرة المزبورة من ازمنة المعصومين الى زماننا
هذا كما لا يخفى على المتتبع المتامل واخرى بان مجرد موت قيام السيرة على ذلك في مثل زماننا ايضا
كاف في ثبوت المطلب اما لوجوب الردع على المعصوم على تقدير مخالفتها للواقع كما هو مقتضى قاعدة اللطف
التي قد ذهب اليها الشيخ ره فعدم الردع دليل على الامضاء واما للاخبار القاضية على انهم ان زادوا واشيئا
ردهم وان نقصوا اكمله لهم او لغير ذلك من الوجوه ولذا صرح جماعة من المحققين بان اجماع اهل
عصر واحد كاجماعهم حجة شرعية وان لم يثبت استمرارها بل وان ثبت عدم استمرارها وثانيا بان ما
ذكر من هذه الاجماعات كافية في ثبوت الردع غير مستقيم اما اولا فلما ذكره بعض المحققين من حملها
على التقليد الابتدائي اذ ليس التقليد عند اكثرهم عبارة عن العمل بل انما هو عبارة عن الاخذ للعمل
فلا يصدق التقليد على مجرد البقاء واما ثانيا فلان السيرة المزبورة انما قامت على جواز البقاء وغاية
ما تقتضيه الاجماعات المزبورة هو المنع من التقليد الابتدائي والبقاء جميعا فيجب تخصيصها بالسيرة
المزبورة وعمومات الاجماعات غير كاف في ثبوت الردع في المقام لان البقاء مخصوص من الاموات
التي قد علم الدليل على الردع دليل العدم ولان ما ذكر لو سلم فهو مستلزم لعدم جواز التمسك بشيء
من السيرات المتحققة اذ ما من سيرة الا وهي معارضة مع شيء من العمومات او الاطلاقات الشرعية
وثانيهما ان السيرة المزبورة كسائر سيرات الناس الناشئة عن التسامح والتساهل وفيه نظر بل نقول انما
كاشفة عن قيام مستند شرعي قائم على جواز البقاء الرابع لزوم العسر والحرج على القائل بالعدول لو الزم مع
فان تعلم المسائل امر صعب وموت المجتهد امر ذائع فلو وجب العدول عن التقليد بموت المجتهد لزم العسر
المنفي في الشريعة وقد يعترض عليه بالمنع من ذلك لان الرجوع مخصوص بموارد الخلاف وهي ليست بمثابة توجب
العسر والحرج ثم الاطلاق على الخلاف والوفاق فربما يمكن تحصيله في قليل من الزمان واي فرق بينه
بين من اراد التقليد ابتداء بالوغه مع ابتداء التقليد فيه من الصعوبة ما ليس في العدول فلو كان
في العدول حرج لما سقط التكليف لكان ابتداء التقليد اشد واقوى نعم لو الزمنا عليه نقض الاثار
السابقة الواقعة على حسب فتوى الاول التي تخالفها فتوى الثاني وتجديد الاعمال قضاء او اعادة
فان اقتضى العدول العسر والحرج سقط التكليف به بالنسبة الى خصوص نقض الاثار واما البقاء على
التقليد في تلك المسئلة في مستقبل الزمان فلا لان العسر الثابت في نقض الاثار لا يقتضي سقوط

التكليف بالعدول بالنسبة الى الاثار المستقبلة فان قلنا ان التكليف بالرجوع الى المجتهد الحي
يقتضي رفع اليد عن الاثار الماضية ووجوب البناء على مقتضى تقليد الحي في الاثار المستقبلة جميعا لانه
مقتضى التكليف المتعلق بالرجوع الى الحي ومتابعته على سبيل الاطلاق وهذا التكليف مستفاد
من اطلاق الادلة الظاهرة في وجوب الرجوع الى العلماء ... وهذا التكليف مستلزم للحرج النوعي
فيكون مرتفعا بالكلية ولا يفرق الحال في المقام بين الاثار الماضية والمستقبلة قلت اولا ان الدليل
المزبور على تقدير تماميته اخص من المدعى لانه مختص بما اذا كان فتوى المجتهد الحي في الغالب مخالفا
لفتوى المجتهد الذي قلده سابقا وهو ليس بمطرد الان يقال بان الغالب هو وقوع المخالفة المزبورة
بينهما فيكون التكليف المزبور مستلزما للحرج بالنسبة الى غالب المكلفين وقد ثبت ان الاحكام الشرعية
واردة بحسب حال الاغلب وثانيا بان التكاليف المتعلقة بنقض الاثار السابقة مغايرة مع التكليف
المتعلق بوجوب العدول في الاثار المستقبلة وقاعدة الحرج النوعي انما يجري فيما اذا كانت جميع افرادها
من نوع واحد والا لزم القول بسقوط اكثر التكاليف الثابتة لان بعضها مع بعض يستلزم الحرج النوعي
وهو مما لا يلتزم به احد الا ترى انه لا يمكن القول بسقوط الفرائض الشرعية بملاحظة ان ضم النوافل
اليها مستلزم للحرج النوعي بل نقول بان هذا مخالف للضرورة من الدين وثالثا نقول ان قاعدة الميسور
لزوم الاتيان بالمستطاع الثابتة بالعقل والنقل والاجماعات المنقولة بل بالاجماع المحصل والاستقراء
المفيد للقطع واطلاق الادلة المثبتة للتكاليف الشرعية هو عدم سقوط القدر الميسور بمجرد تعسر الكل
مجرد عدم وجوب نقض الاثار السابقة من جهة كون النقض مستلزما للحرج لا يقضي بجواز البقاء في
الاثار المستقبلة وقد يستدل او استدل للقول بحرمة البقاء على تقليد الميت بوجوه احدها الاصول
المقررة كقاعدة الاشتغال واستصحاب بقاء التكليف ونحوهما الثاني العمومات القاضية بحرمة التقليد
فانها قاضية بحرمة العمل بقول الغير خرج عنها العمل بقول الغير اذا كان حيا جامعا للشرائط فيبقى
موضع البحث مندرجا في العمومات المزبورة الثالث الادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم فان مقتضاها
هو عدم جواز التقليد مطلقا الا ان قام الاجماع والعقل على جواز التقليد في الجملة والقدر
المتيقن منه هو العمل بقول الغير ما دام حيا فيبقى موضع البحث مندرجا في القاعدة المزبورة الرابع
النصوص الناهية عن العمل بالظن وعن العمل بغير علم الخامس ان مقتضى الادلة القاضية بجواز التقليد
ووجوب الرجوع الى العلماء هو وجوب تقليد المجتهد الحي لانه المنساق منها عرفا فلا يجوز العمل بقول
الميت سواء قلده في حال الحياة ام لا السادس ظهور قيام الاجماع عليه كما يكشف عنه التتبع في
كلماتهم ومعاقد اجماعاتهم وموارد استدلالاتهم على عدم جواز تقليد الميت فان المنساق منها هو
عدم الفرق بين تقليده ابتداء والبقاء على تقليده لان لفظ التقليد ان جعلناه بمعنى العمل بقول

العبرة او الاخذ والالتزام به ليس من الامور التي تتعدد بمجرد تعدد وقته الا التكلم باقيا بل الاستمرار المستفاد
بناء على تعدد الاولى المعبر عنه بالحدوث والثانوي المعبر عنه بالبقاء هذا ما كان في نقاد به و
موارد اتفاقاتهم مشتملة على لفظ التقليد منه يظهر وجه الاحلال وفيما اشتمل منها على لفظ العمل
بقول الميت والاخذ به واما باقي موارد اتفاقاتهم واستدلالاتهم فدلالته على الشمول للبقاء
اوضح مثل ما عن ابو منذ الشهيد من دعوى اجماع الفقهاء على ان المجتهد اذا مات فلا حجة في قوله و
حكاية بعض الافاضل عن شيخه اجماع الامامية على انه لا قول للميت وكذا ما اشتهر بينهم من ان
قول الميت كالميت في المسألة العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع
الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي ونحو ذلك فقد صرح الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيره باشتراط
حياة المجتهد في جواز العمل بقوله وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان في ذلك خلاف العمل
ممن ينتسب بقوله من اصحابنا فان هذه العبارات تدل على المنع من البقاء على تقليد الميت بعد موته
كما تدل على المنع من ابتدائه لاشتمالها على العمل بقول الميت الا ان يكون المراد من العمل بقول الميت كقولهم
يجوز العمل بخبر الواحد فان المراد الاستناد اليه اما ابتداء الاخذ والاستناد بالبقاء امر آخر الرابع ما
ذكره غير واحد من الاصوليين من ان مناط عمل المقلد هو ظن المجتهد والظن يزول بالموت فلا حجة في
قوله بعد زوال ظنه ويورد على الاول بوجوب ... ولكن الاصول المزبورة بما مر من ادلة الجواز
وعلى الثاني بان الادلة القاضية بحرمة التقليد مخصصة بما دل على جواز تقليد المجتهد الجامع للشرائط
فان قلت ان التعارض بينهما عموم من وجه لان ما دل على حرمة التقليد غير شامل لتقليد المفيد للعلم
وما دل على جواز تقليد المجتهد شامل لما يعم التقليد المفيد للعلم فيرجع فيها الى المرجح وهو في جانب
ادلة الحرمة لاعتضادها بالاصول المقررة واطلاق الاجماعات المنقولة واطلاق الفتاوى والشهرة
المنقولة وغير ذلك من وجوه الترجيح ولا اقل من التساوي فيحكم حينئذ بتساقطهما والرجوع الى الاصل
القاضي بعدم الحجية وحرمة العمل بغير العلم قلنا ولا نقول ان ما دل على جواز التقليد اخص من ادلة المجتهد
التحريم لان ادلة التحريم ايضا شاملة للتقليد المفيد للعلم وقد خرجت هذه الصورة عنها بالاجماع بل المدار
في التعارض انما هو على الشمول العرفي وان شئت قلت ان التقليد العلمي ممنوع من حيث كونه تقليدا
والعمل بالعلم الحاصل منه جائز وثانيا نقول لا نسلم ما ذكر من رجحان ادلة الحرمة من ذلك اذ
الاجماعات محمولة على التقليد الابتدائي والشهرة المنقولة موهونة جدا فما ذكرنا من السيرة وغيرها
دليل على رجحان ادلة الجواز من ذلك وثالثا بان ادلة تخصيص التحريم بادلة الجواز اولى من العكس
لان حمل ادلة الجواز على خصوص صورة العلم من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر وهو غير جائز لبعده
عن سياق الاستعمالات العرفية والشرعية والامر دائر ارتكاب التخصيص القليل اولى من ارتكاب التخصيص

وعلى الثالث بوجوه احدها انه لو قلنا بان المراد من الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم
هو العلم القطعي فما دل على جواز التقليد وحجية قول المجتهد حاكم عليها لحكومته سائر الادلة
الواردة في نصب سائر الطرق كخبر الواحد ونحوه عليها مضافا الى ان الحمل المزبور في غاية البعد ضرورة
ان تحصيل العلم القطعي غير ممكن الا نادرا وجميع ما دل على حجية الطرق المقررة والمجعولة مخصصة
لتلك الادلة فالحمل المزبور مستلزم لتخصيص الاكثر مع انه مخالف لمقتضى مذاق الاصحاب وان قلنا
بان العلم المأمور به في تلك الادلة هو ما يعم العلم القطعي والظن المعتبر فما دل على مشروعية التقليد
وارد عليها بل لا معارضة بينهما على هذا الفرض كما يظهر من ملاحظة العرف ثانيها ان ما دل
على مشروعية التقليد ارجح من تلك الادلة من وجوه عديدة فيجب تقديمها عليها ثالثها ان تخصيص
الادلة القاضية بوجوب تحصيل العلم بهذه الادلة اولى من العكس لا نحمل ادلة جواز التقليد على
صورة حصول العلم منه غير جائز ضرورة مخالفته لمقتضى الطريقية المتعارفة والمحاورات العرفية وعلى
الرابع بوجوه احدها ان مقتضى الاستصحاب هو جواز البقاء على التقليد في هذا المقام والاستصحاب
مخصص للعمومات الناهية عن العمل بالظن ثانيها ان ادلة التقليد اخص من العمومات المزبورة فيجب حملها
عليها ثالثها ان العمل بقول المجتهد ليس عملا بالظن بل انها اعتماد على الدليل القطعي القائم على حجيته
فهذا عمل بالمعلوم رابعها ان ادلة جواز التقليد وادلة جواز البقاء ارجح من الادلة القاضية
بحرمة العمل بالظن فيجب تقديمها عليها وعلى الخامس بان غاية ما يقتضيه تلك الادلة هو وجوب
الاخذ بقول المجتهد الحي الجامع للشرائط ولا دلالة لها على اعتبار الحياة بحيث لا يجوز العمل بقوله بعد
موته فما ذكر دليل لنا لا علينا اذ ليس التقليد عبارة عن العمل بل انما هو عبارة عن الاخذ بقول الغير
حسبما مر بيانه فمتى قلده في حال الحياة حصل الامتثال اذ الامر يقتضي الاجزاء ولا معنى للامتثال عقيب
الامتثال فلا يجب على العامي المزبور تجديد التقليد بعد موت ذلك المجتهد ولو قيل ان المستفاد من
الادلة المزبورة هو وجوب تقليد الحي للعمل فمتى وجب العمل وجب التقليد فيجب تقليد المجتهد الحي
ايضا فعلى بعد موت ذلك المجتهد مقدمة للاعمال المستقبلة فيدفعه اولا انه مع انتفاء وجوب تكرار
التقليد بتعدد العمل قطعا وفساده بين الآن يلزم منه خروج ذلك بالاجماع وثانيا بان القدر المستفاد
من تلك الادلة هو ان تقليد المجتهد الحي واجب وانه لا يصح العمل بدونه وقد حصل التقليد في الزمان
الاول فيتحقق به الامتثال كما لا يخفى وعلى السادس بوجوه احدها ان الاجماعات المزبورة معارضة
بالاستصحاب الذي ذكرناه لان الاستصحاب المزبور اخص منها وفيه ان المعارضة في المقام انما
تتحقق بين دليل الاستصحاب وبين العمومات المزبورة وهي مقدمة عليه كما تقرر في محله مضافا الى
ان الاستصحاب من الاصول العملية وهذه العمومات من الادلة الاجتهادية ولا ريب ان الدليل

الفقاهة العملي غير صالح للمعارضة مع الدليل الاجتهادي ثانيها ما ذكره بعض المحققين من ان المتيقن في حجية الاجماع كونه مفيدا للوثوق وهذه الاجماعات دونه فلا يمكن التمسك بها في المقام ثالثها ان الاجماعات المزبورة معارضة مع الادلة المتقدمة القاضية بجواز البقاء على التقليد فان الادلة المتقدمة كالادلة القاضية بحجية قول المجتهد والعمل بمقتضاه على سبيل الاطلاق ونحوه مما يدل على جواز البقاء غير شاملة بالنسبة الى التقليد الابتدائي والبقاء فالتعارض بينها عموم من وجه والمرجع في المقام الى المرجح وهو في جانب الادلة القاضية بجواز البقاء لكثرتها واعتضادها بالادلة القاضية بحجية فتوى المجتهد وجواز التقليد بالاصول المقررة وموافقتها المقتضي للامارات القرانية كاطلاق آية النفر وغيرهما وعلى السابع اولا بان المستفاد من الادلة هو حجية قول المجتهد و لا دليل على تقييده بوصف الظن فلا يزول حكمه بالموت مع ما صرح به بعضهم من انا لا نسلم زوال الظن بالموت ومقتضى الاستصحاب بقاؤه فالاقوى في النظر هو جواز البقاء على تقليد الميت كما هو خيرة الوالد العلامة دام ظله العالي الامر الثاني اذا لم يتمكن العامي من تقليد المجتهد الحي اما لفقده او لتعذر الوصول اليه فهل يحرم عليه تقليد الميت ايضا اولا اختلف الاصوليون في ذلك على قولين احتجوا للقول الاول بالاصل واطلاق ما دل على عدم جواز تقليد الميت من الاجماعات المعتضدة بفتوى المعظم والقول الثاني وجهان الاول انه لا شبهة في ان التكليف لا يسقط عن المكلف في هذه الحالة قطعا بالضرورة من الدين والالزام بالاجتهاد على سبيل الوجوب العيني مستلزم للحرج الضيق فيجوز له البناء على مقتضى تقليد الميت الثاني الاستصحاب ويورد على الاول اولا بان الاجتهاد ربما لا يكون مستلزما للحرج بالنسبة الى بعض المكلفين فالدليل المزبور اخص من المدعى وفيه ان المقسم من ذلك الحرج النوعي وهو متحقق في المقام لما دل عليه بعض الاخبار من ان الاحكام الشرعية انما وردت بحسب الغالب للناس وثانيا بان قاعدة قضية الميسور قاضية بلزوم الاتيان بالمستطاع في مثل المقام فيجب عليه الاجتهاد في بعض المسائل على حسب التيسير والسهولة وفيه ان الاجماع قائم على عدم وجوب الاجتهاد عينا وان وجب كفاية وثالثا بالالتزام بوجوب الاحتياط عليه في مثل المقام كما هو مقتضى العقل والشرع ويرد عليه بان الالتزام بالاحتياط ايضا مستلزم للحرج النوعي وهذا كاف في رفع التكليف بالاحتياط بالكلية ويجاب عنه بانا نعتذر الثابت عن لزوم الحرج في المقام هو لزوم الاحتياط في الموهومات والمشكوكات اذ لو قلنا بوجوب الاحتياط في خصوص المظنونات دون غيرها فليس مستلزما للحرج فان قضية حكم العقل بوجوب الاحتياط وقاعدة الميسور الثابتة بالعقل والنقل قاضية بوجوب الاحتياط في مثل المقام ما لم يكن مستلزما للحرج ولو منع من ان تبعيض الاحتياط ايضا مستلزم للحرج فيرتفع التكليف بالكلية فمدفوع بانه لا مانع من البناء على

الظن

الظن في مثل المقام الذي انسد فيه سبيل العلم فيه نعم لو قلنا بانه لا ترجيح بين موارد الاحتياط حتى يحكم بوجوب الاحتياط في بعضها دون بعض فلا يبعد القول بعدم وجوب الاحتياط في مثل المقام وهو ممنوع ومجرد احتمال وجود المرجح في خصوص المظنونات كاف في ترجيح المظنونات على غيرها في خصوص المقام ورابعا بان مجرد لزوم العسر لا يقتضي بجواز تقليد الميت في المقام بل الواجب على المكلف في مثل المقام هو البناء على ما يحصل معه الظن بالواقع او الظن بتفريغ الذمة عن الاحكام الشرعية او الظن بالطريق الواقعي او على خصوص الظن الاطمئناني على حسب الاقوال التي اختلفوا فيها في مسئلة الانسداد الا ان يقال بحصول الظن الفعلي من تقليد الميت ويقال بان الاجماع قائم على انه لا يجوز للعامي العمل بالظنون الحاصلة عنده فينحصر طريقه في تقليد الميت وعلى الثاني بما مر من عدم جريان الاستصحاب في مثل المقام ثم انه اذا تمكن المكلف من تحصيل مرتبة الاجتهاد في هذه الحالة من غير عسر ومشقة لا يتحمل عادة فهل يجب عليه الاجتهاد ام لا فيه قولان واقوال اظهرها وجوب الاجتهاد على سبيل الكفاية حسبما مر تفصيل القول فيه ثم انه لو تعذر تقليد الميت ايضا فلا يبعد القول بالبناء على مقتضى متون الاخبار ان تمكن منه كما نص عليه بعض المحققين ولو تعذر ذلك ايضا فيحتمل القول بوجوب البناء على ما يظن منه بتفريغ الذمة في الظاهر او الظن الاقوى فالاقوى ولو دار الامر بين تقليد الميت وبين تقليد المجتهد الحي الفاقد لسائر الشرائط او لبعضها فان تيسر له الاحتياط لزم عليه البناء على مقتضاه والا فيبني على مقتضى الارجح والاقوى لان الامر دائر في المقام بين التعيين والتخيير والاصل يقتضي الاول الامر الثالث اعلم ان القائلين بجواز البقاء على تقليد الميت اختلفوا في وجوبه وجوازه واكثرهم على الاول وقيل ان التحقيق على تقدير عدم وجوب العدول هو الثاني لان عدم جواز العدول عن تقليد مجتهد الى اخر لا دليل عليه معتدا به سوى الاجماع وقاعدة الاحتياط التي مرجعها الى الاخذ بالمتيقن فيما خرج عن اصالة حرمة التقليد وشيء منهما لا يجدي في المقام اما الاجماع فظ واما الاحتياط فلدوران الامر بين المحذورين وجوب البقاء ووجوب العدول وتوضيح المقام انا بعد القول بجواز البقاء على تقليد الميت لا فرق في المسئلة بين العدول عن المجتهد في حال حيوته او بعد موته ويمكن الاستدلال للقول بجواز العدول مطلقا بوجوه الاول الاستصحاب فان التخيير قد كان ثابتا قبل التقليد فيستصحب بقاؤه بعده الثاني الاطلاقات القاضية بمشروعية التقليد وجواز الرجوع الى العلماء في استعلام الاحكام الشرعية وحجية قول المجتهد فان مقتضاها هو ان المكلف مخير في تقليد اي مجتهد شاء في الابتداء والاستدامة على سبيل التخيير الاستمراري فالاصل عدم كون التقليد رافعا لهذا التخيير الثابت بالادلة المعتبرة الثالث ان التخيير الثابت في المقام من اول الامر من باب تزاحم الواجبين فالمتجه استمراره لان المقتضي

في انه هل يجوز البقاء أم لا

له في السابق موجود بعينه الآن يقال بان التخيير في المقام ظاهر الرابع ما ورد في بعض الاخبار
الواردة في تعارض الخبرين فاذن انه مخير فانه لو قلنا بان فتوى المجتهد داخل في الخبر موضوعا
كان ذلك التخيير الاستمراري الثابت في تعارض الخبرين ثابتا في تعارض الفتاوى فيجوز للمقلد العدول
مط ويتوجه على الاول اولا بان ذلك من قبيل الشك في المقتضي لدوران المستصحب من اول الامر
بين التخيير الابتدائي والاستمراري فلا يمكن اثباته في الزمان الثاني بالاستصحاب فيورد عليه
بان مجرد الدوران المزبور لا يقدح في جريان الاستصحاب المزبور نعم لو كان المستصحب مرددا بين
موضوعين متغايرين بحسب العرف لم يجر الاستصحاب منه والموضوع متحد في المقام عرفا وان كان
متعددا عند التدقيق العقلي وثانيا بان الاستصحاب المزبور معارض مع قاعدة الاشتغال واستصحاب
بقاء التكليف فاستصحاب ثبوت الحكم الذي قلده من ذلك المجتهد عليه فان الاصل عدم انقطاعه
بتقليده مجتهدا اخر ويورد عليه بان الاستصحاب المزبور لو ثبت جريانه في المقام لكان مقدما
على الاصول المزبورة بقاعدة المزيل والمزال ويجاب عنه تارة بالمنع من كونه مقدما على تلك اذ لا
حكومة له على ذلك فان مقتضى استصحاب التخيير المزبور هو ارتفاع الحكم الثابت بالتقليد الاولي
بعد تحقق التقليد الثاني ومقتضى الاستصحاب الاخر ثبوته بعد ذلك فيتعارضان سيما بعد
ملاحظة عدم القائل بالفصل بينهما ومقتضى القاعدة تساقطهما والرجوع الى المتيقن وهو عدم
جواز العدول عن التقليد الاولي نعم لو قلنا بان التقليد عبارة عن العمل بان استصحاب التخيير مقدم
على هذا الاستصحاب واخرى بالتزام ان استصحاب التخيير لا يقتضي بارتفاع الحكم الثابت عليه بسبب
التقليد الثاني لان ارتفاعه من اللوازم التي لا تثبت بالاصول ولا دليل على ثبوتها للتلازم بينهما
بحسب الظاهر ومجرد التلازم الواقعي غير كاف في الحكم بارتفاع الحكم الثابت بالتقليد الاولي فيجب
الحكم ببقائه ومقتضاه عدم جواز العدول عن ذلك وثالثا بان الاستصحاب المزبور معارض مع العمومات
القاضية بعدم التقليد وفيه انه من قبيل استصحاب المخصص وهو حاكم على العمومات الاجتهادية ورابعا
بان المستصحب في المقام هو جواز التقليد للجاهل وقد ارتفع جهله بسبب التقليد بناء على ان التقليد
طريق للعلم فلا يجوز له العدول عنه وتقليد غيره ويجاب عنه تارة بان التقليد طريق للعمل فالجهل
باق بعد التقليد الاولي فيجوز له تقليد مجتهد اخر ويدفعه ان مجرد كونه طريقا للعمل لا يقتضي
بحصول القطع ببقاء موضوع المستصحب المزبور في هذا المقام اذ يحتمل ان يكون عدم التقليد ماخوذا في
موضوع المستصحب المزبور وقد تقرر انه يشترط في حجية الاستصحاب حصول القطع ببقاء الموضوع بجميع
قيوده وفيه ان ما ذكر انما يستقيم بالنسبة الى القيود التي علم كونها ماخوذة في موضوع المستصحب و
هذا القيد ليس كذلك فالاصل عدم اعتبارها في الموضوع ومقتضى اطلاق الادلة عدمه واخرى

هل يجوز البقاء على التقليد أم لا

بان مجرد كون التقليد طريقا للعلم لا يمنع من ثبوت التخيير الاستمراري في هذا المقام اذ يمكن
ان يقال بان التقليد الاولي طريق علمي له ما لم يقلد غيره كما هو الحال بالنسبة الى التخيير الاستمراري
الذي ذكروه في الخبرين المتعارضين ويورد عليه بان الالتزام بالتخيير المزبور في المقام غير مستقيم اذ
مقتضاه هو الحكم بالتخيير المزبور في المقام غير مستقيم اذ مقتضاه هو الحكم بالتخيير بين الحكمين المختلفين
من اول الامر مثلا لو افتى مجتهد بالقصر وافتى اخر بالاتمام فمقتضى التخيير المزبور هو كون المكلف
المزبور مخيرا في المقام بين القصر والاتمام وهو لكل التقليد لان كلا منهما يقتضي التعيين المباين
للتخيير المزبور بل الحكم بالتخيير في المقام مخالف للاجماع بل هو مستلزم للقول بعدم وجوب التقليد في
المقام اصلا الا ان يقال بان التخيير في الخبرين ليس على ما ذكر بل هو من قبيل التخيير في الافتاء فكما
يجوز للمجتهد الافتاء بمقتضى احدهما وتثبت الحكم على سبيل التعيين كذا يجوز على المقلد ايضا
البناء على فتوى احدهما ويثبت الحكم في حقه على سبيل اليقين ويزول كل منهما بمجرد العدول او زوال
البناء بان المقلد مخير من اول الامر في العمل بقول واحد منهما وهذا التخيير مستصحب بعد العمل بقول
واحد منهما ونوقش فيه بانه انما يستقيم لو جعلنا التقليد عبارة عن العمل بقول الغير اما بعد
البناء على انه عبارة عن الاخذ فالحكم بثبوت التخيير الاستمراري في هذا المقام غير مستقيم لانه بعد
البناء على تقليد واحد منهما يتنجز التكليف المزبور بالنسبة اليه على سبيل التعيين فالاصل
عدم انتقاضه بمجرد العدول والبناء على تقليد مجتهد اخر اذ ليس ذلك من قبيل التخيير في الحكم الشرعي
بل المقام من قبيل نية الاقامة وعدمها في تنجز الاتمام على المكلف وتنجزه في الاول وتنجز القصر عليه في
الثاني فكما ان الحكم في التخيير في الحكم غير متحقق في المثال المزبور كذا القول بعينه متحقق في المقام على الثاني
بوجوه احدها ان المستفاد من الادلة القاضية بمشروعية التقليد والامر بالرجوع الى العلماء
انما هو مشروعية ما يسمى تقليدا وهو يتحقق بالمرة لان الامر لا يقتضي التكرار من حيث هو واذا حصل
الامتثال بمجرد التقليد الاولي فالعدول عنه يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على مشروعية اصل التقليد
وقد يورد عليه بان ما ذكر من انه لا دلالة في ادلة التقليد على مشروعيته ما عدا التقليد الاولي
غير مستقيم لان المستفاد من الادلة انما هو مشروعية التقليد وحجية قول المجتهد مط سواء كان
قبل التقليد ام بعده فما ذكر تقييد من غير مقيد نعم يمكن ان يقال ان ادلة التقليد على اقسام لان
جملة منها مشتملة على الامر بالرجوع الى العلماء واخذ الاحكام منهم والظاهر انه لا دلالة فيها على جواز
العدول وجملة منها تدل على حجية قول المجتهد على سبيل الاطلاق كقوله ع العلماء ورثة الانبياء
وقوله ع علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقوله ع اللهم ارحم خلفائي ونحو ذلك والظاهر ان المستفاد منها
هو جواز العدول كما هو مقتضى الادلة المزبورة القاضية بثبوت الحجية المطلقة بالنسبة الى فتوى المجتهد

ثانيها ان مقتضى ادلة التقليد هو ثبوت الحكم المقلد فيه على المقلد على سبيل التنجز مطلقا ومقتضاه
عدم جواز العدول لان العدول مستلزم لنقض الحكم الثابت عليه على سبيل الاطلاق ومخالف
لمقتضى الادلة التي تثبت التكليف عليه بعد الاخذ به والبناء عليه وهذا مختص بالامر المتعلق
بالتقليد الاولي ويرد عليه بان ما ذكر انما يتم لو كان الامر المتعلق بالتقليد الاولي تعيينيا
والمفروض انه فرد من فردي الواجب التخييري فالحكم الثابت منه ايضا كذلك ويرد عليه بان
التخيير انما يثبت بالنسبة الى خصوص الاخذ واما ثبوت الحكم فهو متحقق على سبيل التنجز وثالثها
ان العدول مستلزم لمخالفة القطعية نظرا الى حصول العلم الاجمالي بمخالفة فتوى احدهما لمقتضى الواقع
المنجز عليه عند المخالفة فيجب عليه الاحتياط بعد العدول وهذا الالتزام مخالف للمطلوب الذي هو
جواز العمل بفتوى المجتهد الذي يعدل عن غيره اليه وادلة التقليد لا تقتضي بارتفاع الاثر العلم
الاجمالي في خصوص المقام فلا يمكن التمسك بها للمطلوب ويجاب عنه اولا بان الاعمال السابقة انما وقعت
على حسب الامر الاول المتعلق بالتقليد الذي عدل عنه والاعمال اللاحقة بعد العدول تقع على
حسب فتوى المجتهد الذي عدل اليه والامر الشرعي يقتضي الاجزاء ومنه ان ذلك من قبيل الامر
الظاهري بمعنى ملاحظة حصول العلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع الا ان يقال ان الحكم الثابت
من التقليد من الاحكام الواقعية الثانوية وهو بعيد واخرى بان نقض الاثار الثابتة مستلزم
للحرج المنفي في الشريعة وقد تقرر في محله انه يشترط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة ان يكون
اطراف الشبهة قابلا لتعلق التكليف عليه مع خروج الاعمال السابقة عن المكلف لم يحصل العلم الاجمالي
بثبوت التكليف منجزه على المكلف المزبور ويرد عليه بان الدليل اخص من المدعى اذ ربما لا يكون
الاحتياط مستلزما للحرج ولو سلمنا كون الالتزام بالاحتياط مستلزما للحرج النوعي او الاغلبي
فلا نسلم كون الحرج النوعي قاضيا بارتفاع الوجوب في المقام مطلقا بل يجب معه الاحتياط ما لم يستلزم الحرج
لانه مقتصر على المتيقن الثابت بالعقل والنقل والاستقراء وثالثا بان جميع اطراف الشبهة في المقام
ليس واقعا في محل ابتلاء المكلف فلا يجب عليه مراعاة العلم الاجمالي المزبور الا ان يقال بعدم كون وقوعه
في محل الابتلاء شرطا في الاحكام الجزئية او يقال بان الايراد المزبور اخص من المدعى اذ ربما يكون جميع
اطراف الشبهة واقعة في محل الابتلاء او يقال بان محل النزاع انما هو في جواز العدول من حيث هو ولما
الالتزام بوجوب مراعاة الاحتياط في هذا المقام عند اشتراط المعتبرة في وجوبه فهو امر لا ننكره وهو
لا يستلزم المنع من جواز العدول ورابعها انا لا نسلم شمول الاطلاقات المزبورة بالنسبة الى الفتوى
الثانية المعارض للاول اذ العمل بهما جميعا غير ممكن وحجية الطرق مشروطة بعدم حصول العلم التفصيلي و
الاجمالي بمخالفته للواقع فيجب الاقتصار في المقام على المتيقن وهو البناء على مقتضى التقليد الاول

ومنه

ومنه ان ما ذكر انما يستقيم اذا كانا للتكليف بكل منهما ثابتا على سبيل التنجز اما بعد البناء على
كونه واجبا تخييريا فامتثال اصل التكليف الثابت عنه في هذا الحال ممكن والاصل عدم كون
مثل هذا العلم الاجمالي مانعا من حجية الجميع لعقل الاحكم بالمنع من امكان التخيير بين الطريقين عند
اقتضاء المصلحة النوعية وقوعه خامسها ان غاية ما تقتضيه الادلة القاضية بمشروعية التقليد الشخصية
هو حجية قول المجتهد الذي يعدل اليه بالنسبة الى المقلد وهذه الاطلاقات مقيدة باستصحاب ثبوت
الحكم الذي عدل عنه في اول الامر ولو قيل من ان الاستصحاب من الاصول العملية فلا يصلح للمعارضة
مع الادلة الاجتهادية فيدفع اولا ان الاستصحاب المزبور اخص من العمومات المزبورة فيجب حملها
عليه ومنه ان المعارضة في المقام انما تحقق بين الدليل الدال على حجية الاستصحاب وبين العمومات
المزبورة والنسبة بينهما عموم من وجه فيجب تقديمها على الاستصحاب المزبور اما لان العمومات
المزبورة ارجح من ذلك مطلقا او في خصوص المقام واما لانها واردة عليها وقاضية بارتفاع موضوع
الشك الماخوذ في موضوع الدليل القاضي بحجية الاستصحاب او لانها حاكمة عليها ومفسرة لمدلولها
بملاحظة ان الدليل الاجتهادي قائم مقام اليقين فيترتب عليها اثار الواقع ومن الاثار الحكم بنقض
المستصحب في هذا المقام وثانيا بان ثبوت الحكم في الزمان الاول مانع من التمسك بالعمومات المزبورة
ما دام كون التقليد الاول باقيا مع الشك في صلاحية التقليد الثاني للارتفاع يجب البناء على عدمه
قضاء لحق الاستصحاب في هذا من قبيل استصحاب المانع فيكون مقدما على العمومات المزبورة ويرد
عليه بان مقتضى العمومات القاضية بحجية قول المجتهد هو ان الحكم الثابت بسبب التقليد الاولي متحقق
ما لم يقلد غيره وانه اذا قلد غيره يتعين في حقه العمل بقول الاخير فالحكم الثابت في الزمان الاول
مشروط من اول الامر بعدم عروض تقليد اخر ومع ذلك لم يجري الاستصحاب سادسها ان ما ذكر من ان
فتوى المجتهد الاخر ايضا حجة حال البناء على التقليد الاولي ان اريد منه الحجية الفعلية فهو غير مستقيم
اذ لا يجب العمل بقوله حال البناء على التقليد الاولي وان اريد منه الحجية الشانية فهو لا يقضي بجواز
العدول عن الاول الى الاخر ويرد عليه ان المراد من الحجية هو ما يجوز العمل به والبناء عليه وهذا
المعنى متحقق في المقام عند البناء على التقليد الاولي ايضا فالالتزام بثبوت الحجية الفعلية بالنسبة
الى الفتوى الاخر مستقيم في المقام سلمنا كون قول الاخر عند التقليد الاولي حجة شانية لكنا نقول ان كون
الحجية الشانية كافية في الحكم بجواز العدول في المقام اذ المقتضي في المقام ثابت والمانع منه منحصر في
البناء على تقليد الاول فاذا ارتفع المانع ولو باختياره اثر المقتضي اثره وعلى الثالث بالمنع من كون
المقام من قبيل تزاحم الواجبين بل نقول كل منهما طريق شرعي لمعرفة الحكم الشرعي وعلى الرابع بوجهين
احدهما ان الدليل اخص من المدعى لان مورد الدليل المزبور هو صورة تكافؤ الخبرين وانتفاء المرجح

ولم

والظاهر من البحث في المقام هو اثبات جواز العدول مطلقا الا ان يقال بان ثبوت جواز العدول
في الجملة مستلزم لثبوته مطلقا بضميمة الاجماع المركب ثانيها المنع من دخول الفتوى في عنوان
الخبر بعد ملاحظة انصرافه الى الخبر الحسي الا ان يقال بان المجتهد مخبر عن الله بظنه فيكون فتواه
مندرجا في الخبر وكيف كان فالاقرب في النظر هو جواز العدول مطلقا الامر الرابع الظاهر ان سائر
شروط الافتاء من الايمان والاسلام والعدالة والعقل والعلم شرط في الابتداء والاستدامة
وبه نص جماعة من الاصحاب تمسكا بوجود المانع ولو كان قد قلده قبل ذلك بطل حكم تقليده لان
العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان
تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان ويدل على ذلك ان الظاهر الشرطية عند اطلاقها
يقتضي ذلك اذ ليس في كلام الاصحاب المشترطين لهذه الامور في المفتي ما يظهر منه اختصاص الاشتراط
بابتداء التقليد وقد يستشكل في المقام بان القدر المتيقن من ثبوت الشرائط المزبورة هو كونها
شرطا في جواز الاخذ فالاصل عدم كونها شرطا في جواز البقاء كما هو مقتضى العمومات القاضية بجواز
التقليد والاستصحاب المقرر بوجوه عديدة وايضا فانا لا نرى فرقا بينا بين الاخذ بفتوى
المجتهد وبين الاخذ بالاخبار المروية من طرق الثقات فكما ان الراوي اذا صار فاسقا او مجنونا
يجوز العمل بالروايات التي صدرت عنه حال كونه جامعا للشرائط المعتبرة في حجية الرواية كذا نقول
ان المفتي اذا صار مجنونا لجاز العمل بالفتاوى الصادرة منه والادراك فما الفرق بينهما والحاصل
انه بعد حصول التقليد على الوجه المعتبر الشرعي لزم بقاء الحكم الثابت بالتقليد المزبور بعد
عدم انتقاضه بمجرد صيرورة المجتهد فاقدا لبعض الشرائط المعتبرة في المفتي فان ما دل على حجية قول
المجتهد وثبوت الحكم به يقتضي الدوام والاستمرار غاية الامر الشك في ذلك فيتمسك في
بقائه بالاستصحاب المقرر بوجوه عديدة حسبما بيناه في مسألة البقاء على تقليد الميت مع ان
الامر دائر في المخصص بين الاقل والاكثر لان المفروض دوران الامر في المقام بين كون هذه الامور
شرطا في الابتداء والاستدامة فيقتصر في المخصص على القدر المتيقن لان استصحاب العموم حتى يثبت
التخصيص واستصحاب الاطلاق حتى يثبت التقييد من الامور المسلمة عند العلماء بل هما مسلمتان
عند كافة العقلاء ويمكن دفع الاشكال المزبور بامور احدها ان يقال ان الفرق بين الفتوى و
الرواية هو الاجماع فان الاجماع محصلا ومنقولا قائم على كون الشرائط المعتبرة في المفتي شرطا في
الاستدامة وهذا الاجماع مخصص للعمومات القاضية بحجية قول المجتهد مطلقا ولم يثبت نظير هذا الاجماع
في الاخبار فيستقيم الفرق بينهما ثانيها ان يقال ان التقليد عبارة عن العمل فما دل على كون هذه
الشرائط معتبرة في مشروعية التقليد شاملة باطلاقه لمنع جواز العمل بفتوى المجتهد عند فقد بعض

المراد

الشرائط المعتبرة فيه مطلقا ولا يجري هذا الكلام في الروايات ومنه نظر ثالثها ان يقال اذا
الحجة في المقام انما هو اعتقاد المجتهد والفتوى معتبر من حيث كونه كاشفا عن اعتقاد المفتي فاذا
زال هذا الاعتقاد بالجنون او نحوه بطل تقليده ولا يجوز للمقلد العمل بمقتضاه بعد ذلك و
التمسك بالاستصحاب في الحكم ببقاء الحكم الثابت بالتقليد المزبور غير مستقيم لانه من قبيل الشك
في المقتضي ولتغير الموضوع في المقام ورابعها ان يقال ان اطلاق الشرطية يقتضي ذلك الامر الخامس
فصل بعض مشايخنا في مسألة وجوب البقاء على التقليد وعدمه بين تحقق التقليد بالعمل ابتداء
وبين صورة تحقق التقليد من غير ان يعمل بمقتضاه فحكم بعدم جواز العدول في الاولى وبجوازه في
الثانية تمسكا بانه لو جاز العدول في الصورة الاولى للزم منه الهرج والمرج وهذا القول ضعيف
ومستنده اضعف الامر السادس فصل بعض المحققين في المسألة السابقة بين صورة كون الاخذ للعمل
وبين صورة الاخذ المطلق فحكم بعدم جواز العدول في الاولى تمسكا بتحقق التقليد بذلك بل الظاهر من
الامر بالرجوع الى الرواة هو ذلك لانه منصرف الى الرجوع اليهم والاخذ منهم للعمل اذ التقليد و
الرجوع الى الرواة ليس من الواجبات النفسية بل انما هو مقدمة للعمل فالاطلاق منصرف الى ذلك
الامر السابع لو قلد مجتهدا في صغره وقلنا بصحة تقليده لصحة عباداته ثم مات المجتهد قبل بلوغه
فبلغ فهل يجب على القول بوجوب البقاء وجهان بل قولان يحتمل الاول لانه مقتضى الاستصحاب
بقاء الحكم الذي قلده في حقه ويورد عليه بانه لو قلنا بمشروعية عبادة الصبي فلا نقول بكونه
مكلفا بالتكاليف الوجوبية والتحريمية بل نقول بان الواجبات الشرعية مندوبة عليه والمحرمات مكروهة بالنسبة اليه فالمستصحب في المقام هو الحكم الاستحبابي فلا يمكن اثبات
الحكم الوجوبي بعد البلوغ بالاستصحاب المزبور واستصحاب الجنس ليس بحجة والتمسك بالاستصحاب
التعليقي في المقام غير ممكن لعدم حجيته فالاولى ان يقال انا نستصحب صحة التقليد المتحقق منه قبل
بلوغه ويحتمل الثاني لان حرمة العدول لم يثبت في حق الصبي فاستصحاب التخيير في حقه باق ولان التقليد
المتحقق من الصبي غير صحيح لعموم ما اشتمل على انه لا يجوز امره ولعموم رفع القلم عن الصبي بناء على كون
المراد منه هو رفع جميع الاحكام التكليفية والوضعية والاقوى هو الاول لان الادلة القاضية
بمشروعية عبادات الصبي قاضية بصحة تقليده اذ العمل الصادر منه لا تارك للطريقين باطل ومنه
الادلة مخصصة للاطلاقين المزبورين القاضيين بعدم صحة تقليده الامر الثامن لو قلنا بوجوب
البقاء وحرمة العدول عن تقليد الميت فهل يعم ذلك ما اذا كان الحي المرجع اليه افضل من الميت
ام لا يحتمل الاول واستحسنه بعضهم فيما لو قلد في جواز تقليد غير الاعلم مجتهدا اعلم في حال
حياة مجتهده او بعد مماته او قلد في عدم جواز العدول ومن غير الاعلم اما لو قلده في وجوب تقليد

الاعلم ولو بالعدول عن غيره اليه لم يكن فى حال الحيوة لم يكن اعلم ممن قلده ثم حدث بعد موته من
هو اعلم منه لم يكن وجه لوجوب البقاء على تقليد الميت المفضول وسيجىء بيان ذلك ان شاء الله ومن الشرائط
المعتبرة فى المقلد بالفتح على ما ذكره جمع من الاصوليين الاعلمية والافضلية فاذا اختلف المجتهدون فى
الفضل والعلم فكان احدهم افضل واعلم من غيره فهل يجب على المقلد تقليد الافضل والاعلم على سبيل
التعيين او لا بل يتخير بين تقليد الاعلم وغيره اختلف الاصوليون فيه على اقوال فذهب كثير من
اصحابنا وجماعة من العامة الى الاول وفى نه هو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء وفى المسالك
هو الاشهر بين اصحابنا وفى التمهيد الحق عندنا ذلك وفى المعالم هو قول الاصحاب الذين وصل الينا
كلامهم وذهب جماعة من اصحابنا وغير واحد من العامة الى الثانى وفصل بعض اصحابنا فى المسئلة
بين صورة كون الاعلم معلوما وبين صورة كونه مجهولا فيجب تقليد الاعلم فى الاولى وتخير بينه
وبين تقليد غير المفضول فى الثانية وفصل بعضهم بين صورة حصول العلم الاجمالى باختلاف الاعلم
وغيره فى الفتاوى التى يقع فى محل الابتلاء غالبا وبين صورة عدم حصوله فيتعين عليه تقليد الاعلم
فى الاولى ويتخير بينه وبين المفضول فى الثانية احتج الاولون بوجوه الاول ان الاصل المقرر بقاعدة
الاشتغال وتقريرها انه اذا قلد الاعلم برئت ذمته بيقين ولا كذلك اذا قلد غيره اذ لا دليل على كون
تقليده موجبا لتفريغ الذمة والاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينية فيجب عليه تقليد الاعلم
تعيينا واخرى بالاستصحاب فتقريره ان اشتغال الذمة بالتكاليف الشرعية ثابتة فيستصحب بقائها
الى ان يحصل العلم بالمزيل وهو لا يتحقق الا مع تقليد الاعلم واذا قلد المفضول فيحصل الشك بالبراءة
فالاصل عدمها وبتقرير اخر لا ريب فى مشغولية ان التقليد قد كان واجبا عليه وجوبا نفسيا او غيريا
شرطيا او غيره وهذا التكليف مردد فى اول الامر بين تقليد الاعلم وغيره فيستصحب بقائه الى ان يتحقق
المزيل وهو لا يتحقق الا بتقليد الاعلم وبتقرير اخر نقول ان الامر دائر فى المقام بين التعيين والتخيير والاصل
يقتضى الاول وتوضيح ذلك انه لا شبهة فى ان المسائل الاصولية يبحث فيها عن الطرق الموصلة الى الاحكام
الشرعية فى حق المقلد فان كون التقليد من الامور التعبدية وجعل قول المجتهد واجب العمل باعتبار كونه
احد الامور المفيدة للظن كالمحقق القمى ره لا ينافى كونه طريقا جعليا الى الواقع ولا ريب ان مرجع الطرق
التعبدية الى العمل بما وراء العلم وترك تحصيل اليقين بالبراءة عن الشغل الثابت فاذا شككنا ان هذا فى
الشىء طريق تعبدى ام لا فالاصل الاولى العدم ولعل هذا الاصل اتفاقى بين الاصحاب كما اشار اليه غير
واحد من المحققين نعم ربما يظهر من كلام بعض المحققين القول بان مقتضى الاصل هو التخيير بينهما من اول
الامر متمسكا بان مدار التقليد على الظن فيدور مداره وفيه انه ان اراد من ذلك ان مقتضى الاصل
هو جواز العمل بمطلق الاعتقاد الراجح الشامل للظن فهو تمام الاوجه لان الادلة الاربعة والاجماعات

المنقولة

المنقولة فاحتياطه هو جواز العمل بالظن من حيث انه ظن وان اراد منه الاصل الثانوى المستفاد
من دليل الانسداد فقد عرفت فى تقليد الميت ان بعض مقدماته مثل انسداد باب الظن فى حق
المقلد ممنوع وبالجملة لا ارى فى المسئلة هو مراعاة الاحتياط بتقليد الاعلم دون تقليد
المفضول بل قد يتمسك فى المسئلة بالاحتياط الشرعى المامور به فى النصوص وهو ضعيف فان
قلت ان الاحتياط فى هذه المسئلة الاصولية بما يعارض الاحتياط فى المسئلة الفرعية كما اذا
كان قول المفضول موافقا للاحتياط قلنا ولا نقول ان الاحتياط فى المسئلة الاصولية مقدم
على الاحتياط فى المسئلة الفرعية بقاعدة المزيل والمزال الذى ابينا انا لا نقول بالمنع من جواز الاحتياط
بالنسبة الى المسائل التى يتمكن فيها من مراعاة الاحتياط بل يتخير المكلف فيها بين التقليد وبين
الاخذ بمقتضى الاحتياط واما بالنسبة الى المسائل التى لا يتمكن المكلف من مراعاة الاحتياط فيها
فيتعين عليه تقليد الاعلم ولا يجوز له تقليد المفضول فى هذه المسائل فقد يقال بان الاصل يقتضى التخيير ح
ويقرر تارة باستصحاب التخيير الثابت فيما اذا كانا متساويين فى العلم او كانا ثم فضل احدهما على الاخر
فان زوال هذا التخيير بحدوث الفضل فى احدهما غير معلوم فيستصحب واخرى بان الثابت فى المسئلة
دائر بين التخيير والتعيين فيما علم وجوبه فى الجملة لنفى التقليد فيرجع الى اصالة البرائة على القول
بها فى امثال ذلك مثل ما اذا شك فى وجوب الرقبة مؤمنة وشك فى وجوب عتق المؤمنة عينا او التخيير بينها وبين الكافرة صح
وثالثا بالترجيح امر توقيفى كالحجية فلا يثبت شيء منها الا من قيام دليل شرعى عليها فينفى بالاصل
عند الشك وقد يمكن الايراد على التخيير اما على التقرير الاول فمن وجوه الاول ان التخيير الثابت فى حال
التساوى انما كان باعتبار القطع بعدم رجحان احدهما الى الاخر فى العلم وبعد ما شك فى كونه مرجحا فقد
زال القطع المزبور بحدوث ما يحتمل كونه مرجحا اعنى الفضل فى احدهما امتنع الاستصحاب لما تقرر فى محله
من ان الحكم المستصحب اذا انيط بشىء دار مداره وجودا وعدما وهذا الاستصحاب الحكم بنجاسة الحيوان
المشكوك فى طهارته ونجاسته شرعا باعتبار استصحاب النجاسة الحاصلة له حين التولد الا
الدم وقد يجاب عنه بانا لا نستصحب التخيير بل نستصحب جواز الرجوع الى المفضول الثابت له قبل
حدوث الفضل للاخر فان هذا الجواز كان مناطه صفة الاجتهاد والعلم القائمين به وهما
باقيان بعد حدوثه ويورد عليه بان هذا الجواز ليس الجواز الاباحى المقابل للاحكام الاربعة
بل المراد به الرخصة المنتزعة من جواز الامرين باعتبار الرخصة فى ترك احدهما الى بدل فالمبين قد
والحاصل ان الاستصحاب جار فى المقام بعد ملاحظة تغير الموضوع قبل ذلك الا ان يقال بان
المستصحب هو مشروعية تقليد المجتهد المزبور وجواز العمل بفتواه فيستصحب بقائه الى ان
يتحقق المزيل فالموضوع مقطوع البقاء فى المقام الثانى ان الاستصحاب المزبور من قبيل الشك

فى اقتضاء المقتضى لان التخيير الثابت فى الزمان الاول مردد بين التخيير المشروط بعدم وجود الافضل وبين التخيير المطلق وصلاحية المقتضى المزبور للاستمرار غير ثابتة وفيه نظر الثالث ان فتوى المجتهد المزبور غير مشمول للادلة اللفظية القاضية بجواز التقليد لانها غير شاملة بالنسبة الى المتعارض فينحصر الدليل الدال على ثبوت التخيير فى الزمان الاول بالاجماع وقد تقرر ان استصحاب حال الاجماع ليس بحجة وفيه نظر الرابع ان الاستصحاب المزبور معارض مع الاصول المتقدمة القاضية بجريان اصالة التعيين فى هذا المقام فيتساقطان وفيه ان هذا الاستصحاب حاكم عليها واما على التقرير الثانى فمن وجوه احدها ان الشك فى التعيين والتخيير يتصور على وجوه احدها ان الشك فى التعيين والتخيير يتصور على وجوه احدها ان يكون التخيير المشكوك فيه التخيير العقلى العارض للافراد عند تعلق التكليف بالطبيعة ويرجعه الى الشك فى الاطلاق والتقييد مثل ما اذا ثبت وجوب طبيعة العتق وشك فى تقييدها بالمؤمنة وعدمه وثانيها ان يكون التخيير شرعيا مثل ما فى الصوم والعتق والكفارات وثالثها ان يكون التخيير عقليا ناشيا من جهة تزاحم الواجبين العينيين ومرجع هذا الشك فى التعيين والتخيير الى الشك فى ترجيح احد المتزاحمين على الاخر وعدمه بعد القطع باشتمالها على مصلحة الوجوب العينى لو خلى عن المعارضة والمزاحمة والبناء على التخيير للاصل على القول به انما هو فى القسمين الاولين واما القسم الثالث فاصالة الاشتغال فيه محكمة فاذا وجب انقاذ كل غريق عينا ودار الامر بين انقاذ العالم والجاهل وشك فى رجحان العالم لم يمكن الرجوع بالنسبة الى اصالة البراءة بالنسبة الى تعيين العالم ثم ان الشك فى التعيين والتخيير قد يرجع ايضا الى الشك فى ترجيح احد الاحتمالين اللذين لا ثالث لهما على الاخر اذا لم يوافق احدهما اصلا من الاصول مثل ما اذا دار حكم الشئ بين الوجوب والحرمة وكان فى احد الاحتمالين ما يحتمل كونه مرجحا مثل موافقة الشهرة وهذا غير الشك فى التعيين والتخيير الناشى من جهة التزاحم وعدم جريان اصالة البراءة هنا اوضح من عدم جريانه فى باب التزاحم اذا عرفت ذلك فاعلم صح ان الشك فى التعيين والتخيير فى مسئلتنا هذه ليس من قبيل القسم الاول الراجع الى الاطلاق والتقييد ولا من القسم الثانى الراجع الى التخيير الشرعى لان ثبوت الحكم ولو شانيا ليس مقطوعا به لكل واحد من الفردين المحتمل تعين احدهما فى هذين القسمين بخلاف المقام فان الحجية الشانية مقطوع ثبوتها لكل من المتعارضين وايضا انا نعلم قطعا ان غير محتمل التعيين فيهما كالكافرة ليس بواجب عينى وفى كل واحد من المجتهدين المتخالفين مما يحتمل كونه هو الواقع المفروض وجوب العمل به عينا فتعين كونه من احد القسمين الاخيرين الذى عرفت اقتضاء الاصل فيهما التعيين وهل هو من القسم الرابع الراجع الى التزاحم او القسم الاخير الراجع الى تعارض الاحتمالين والظ هو الاخير لان حقيقة التقليد عبارة عن اخذ قول المجتهد طريقا تعبديا للمقلد الى الواقع فعند اختلاف المجتهدين تقع المعارضة بين الطريقين

فاحدهما

فاحدهما تعين الواقع فى الوجوب والاخر فى الحرمة فالتخيير الذى يحكم به العقل ح ليس من باب التخيير الناشى من اشتمال كل من المتزاحمين لمصلحة التكليف كانجاء النفس من الهلاك للقطع باختصاص المصلحة المقتضية لجعل الطرق باعتبار اصابة الواقع باحدهما بل هو من باب التخيير الناشى من تعارض احتمال المؤدى لاحد الطريقين كالوجوب لاحتمال مؤدى الاخر كالحرمة فالتقرير الثانى ان البناء على التخيير لاصالة البراءة انما يتجه عند الشك فى ثبوت التكليف واما اذا كان الشك فى ارتفاع التكليف الثابت باعتبار الشك فى طرو التخصيص على دليل ذلك التكليف انعكس الاصل فيقتضى التعيين و الكلام فى وجوب تقليد الاعلم عينا او تخييرا كلام فى فقد الخارج من تحت ما دل على عدم جواز العمل بما وراء العلم فالقدر المتيقن الذى يجب الاقتصار عليه ليس الا العمل بقول الاعلم الثالث ان التمسك باصالة البراءة على فرض تسليم جريانها فى مثل المقام انما يستقيم مع عدم وجود معارض لها وهو فى المقام موجود وهو استصحاب بقاء التكليف واصالة عدم كون قول المفضول حجة شرعية واصالة حرمة العمل بغير العلم واصالة حرمة التقليد وما دل على وجوب التعليم والتعلم وما دل على حرمة العمل بالظن وغير ذلك الرابع ان اصالة البراءة لا يقتضى حجية قول المفضول اذ اللوازم لا يثبت بالاصول واما على التقرير الثالث فبان الشك فى ترجيح احد الحجتين المتعارضتين على الاخرى شك فى حجية المرجوح فعلا واصالة عدم الحجية محكمة بعد عدم قيام دليل عليها نعم قد يستشكل فيما ذكر بان مسئلتنا هذه من قبيل القسم الاول اعنى كون التخيير المشكوك فيه من قبيل التخيير العقلى العارض للافراد عند تعلق الامر بالطبيعة ومرجعه الى الشك فى الاطلاق والتقييد وتوضيح ذلك ان الذى يقتضيه الادلة القاضية بمشروعية التقليد والرجوع الى العلماء فى استعلام الاحكام هو كون طبيعة التقليد والاخذ عن العالم واجبا على المقلد وهذا كما يعم تقليد الاعلم كذا يعم تقليد المفضول فيحصل اليقين بالبراءة بمجرد الاتيان بما يسمى تقليدا فالاصل عدم جواز تقييدها بالاعلم و اعترض عليه بان الدليل على مشروعية التقليد منحصر فى النقل والعقل ولا دلالة فى شئ منهما على ثبوت المط اما النقل فلان الدليل الدال على مشروعية التقليد وحجية قول المجتهد لا يمكن تناوله لصورة التعارض للقطع بمخالفة احد المتعارضين للواقع وتعيين احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فلولا قيام الاجماع على بطلان الطرح والتوقف لكان مقتضى القاعدة عدم جواز العمل بفتوى المجتهد المعارض لفتوى مجتهد اخر سيما فتوى المفضول منهما لكن بعد ملاحظة ذلك الاتفاق يجوز تقليد الاعلم دون غيره لانه المتيقن من الاجماع المزبور واما العقل فلان العقل لا يذهب الى جواز الاخذ بالمرجوح مع وجود الراجح فى التخييرات التى تستند الى حكمها لاجل التحير خصوصا فيما اذا كان الشك فى ارتفاع التكليف الثابت بالاصل والعموم اعنى حرمة العمل بقول الغير فيما فرع سمعك من ان المرجحية لا

بحجيته

في انه هل يجب تقليد الاعلم

الثابت بالدليل ومثل هذا الدليل مفقود
كالحجية بمعنى الى الدليل فانما هو في الخبر الشرعي
في المقام انتهى اقول ان ما ذكره المعترض من ان تحصيل القطع الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع فانه
بعد شمول ادلة التقليد للمتعارضين غير مستقيم اما اولا فلان مقتضاه تعين حمل المطلقات
المزبورة على خصوص صورة عدم التقليد فيكون المراد منها هو جواز التقليد في المسائل الاتفاقية و
هو من قبيل حمل المطلقات على الافراد النادرة وهو بعيد في الغاية واما ثانيا فلان الحمل المزبور
مخالف للاجماع واما ثالثا فلان العلم الاجمالي المزبور مانعا من حجية المتعارضين المزبورين نفاية ما يو
به ذلك هو عدم امكان ارادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لانه يدل على وجوب العمل عينا بكل
قول صدر عن مجتهد ولا ريب في ان وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين ممتنع والعمل بكل منهما تخييرا لا
دليل عليه اذ لا يجوز ارادة الوجوب العيني بالنسبة الى غير المتعارضين والتخيير بالنسبة الى المتعارض
من لفظ واحد واما العمل باحدهما الكلي عينا فليس من افراد العام لان افراده هي المتشخصات الخارجية
وليس الواحد على البدل لفرد اخر بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المتشخصات
بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا ويمكن دفعه بان الادلة القاضية بالرجوع الى العلماء لا تقتضي
بوجوب العمل بجميع اقوالهم تعيينا بل هو من قبيل الوجوب التخييري فلا محذور ويورد عليه بان
العلم الاجمالي حاصل بان احدهما ليس بحجة واقعا اذ لا يعقل ان تكون الامارة المخالفة للواقع
حجة واقعية فمع اشتباه الحجة بغيرها لا يجوز العمل بشيء منهما ويمكن دفعه باحد امور منها ان يقال
ان المقام من قبيل دوران الامر بين الوجوب والتحريم لان العمل بالحجة واجب والعمل بغير الحجة حرام ومقتضا
التخيير الا ان يقال بان جانب التحريم اقوى مطلقا او في خصوص المقام لم يجب عليه الاخذ بها تعيينا ال
يجوز له الاحتياط والاجتهاد ومنها ان يقال انا لا نسلم كون الاخذ بالفتوى المخالفة للواقع حراما
بعد ملاحظة كون المقلد جاهلا بها اذ لا تكليف على الجاهل بالموضوع ومنها ان يقال انا لا نسلم
وجوب مراعاة العلم الاجمالي المفروض حصوله في المقام لان جميع اطراف الشبهة ليس واقعا في محل الابتلاء
ولان العلم بحصول المخالفة القطعية غير حاصل في المقام وتحصيل الموافقة القطعية غير واجب ولان
الاحتياط في المقام غير ممكن فلا يجب على المكلف مراعاة العلم الاجمالي المزبور ومنها ان يقال ان حكم
هذا العلم الاجمالي مرتفع في الواقع لمصلحة موجودة في نصب التقليد والتيسير والتسهيل فليس الواقع مطلوبا
من المقلد في هذا الحال وفيه انه مستلزم للتصويب وهو باطل اجماعا ومنها ان يقال ان الشرع
جعل الحكم المستفاد من التقليد بدلا واقعيا او ظاهريا عند تخلف الواقع فيكون ثابتا في الشريعة
بالامر التبعي ومنها ان يقال ان التقليد باعث لسقوط الحكم الواقعي عن المكلف فلا يترتب

في انه هل يجب تقليد الاعلم ام لا

على العلم الاجمالي المزبور اثر اصلا ثم ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين المزبورين
يتصور على وجوه الاول ان يكون من جهة شمول عموم لفظي لاحدهما على البدل نظير
شموله للواحد المعين وهذا متعذر في المقام الا ان يقال ان تنطبق احدهما على البدل وخروج
الاخر غير ممكن فتدبر الثاني ان يكون ذلك من باب حكم العقل بعد ملاحظة وجوب كل منهما في
حد نفسه بحيث لو امكن الجمع بينهما وجب كلاهما لبقاء المصلحة في كل منهما غاية الامر انه تفوت
احدى المصلحتين وتدرك الاخرى وهذا مما يحكم العقل به والسر في ذلك انا لو حكمنا بسقوط كليهما
مع امكان احدهما على البدل فلزم كون وجوب كل منهما واحدا ثابتا بمجرد الامكان ولزم كون وجوب
كل منهما ممكنا فيقبح تركها لكن مشروط بعدم انضمامه مع الاخر وهذا خلاف ما فرضنا من علمه تعتقد
كل منهما بازيد من الامكان سواء كان وجوب كل منهما بامرين او كان بامر واحد يشمل الواجبين الحاصل
اذا امر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب اطاعته في ذلك الامر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي
لانها ممكنة فيقبح تركها واذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقل بوجوب اطاعته
في ذلك الامر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي لانها ممكنة فيقبح تركها واذا امر بشيئين واتفق امتناع
ايجادهما في الخارج استقل بوجوب اطاعته في احدهما لا بعينه وهذا انما يتحقق اذا كان العمل بالفتوى
من باب السببية بان يكون قيام الفتوى على وجوب شيء واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف
فيصير المتعارضان من قبيل الشيئين المتزاحمين فيلاحظ احدهما مع وجود وصف السببية فيه لا اعمال
الاخر كما في كل واجبين متزاحمين الثالث ان يكون ذلك من باب الطريقية بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع
وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق لغلبة ايصاله الى الواقع وعلى هذا فالمتعارضان لا يصيران
من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معا لان احدهما مخالف للواقع
قطعا فلا يكونان طريقين الى الواقع والمتبع على هذا التقدير هو الحكم بالتوقف لا بمعنى ان لاحدهما المعين واقعا
طريق ولا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئا منهما ليس طريقا في مؤداه
بخصوصه ومقتضاه الرجوع الى الميت مع وجوده والى الاصول العملية عند انتفائه والذي يظهر
من طريقة الاصحاب ويستفاد من الادلة في الباب هو ان اقوال العلماء طرق لمعرفة الاحكام الشرعية
ويجب على العامي الرجوع الى قول واحد منهم وجوبا تخييريا ومجرد ثبوت الوجوب التخييري وانتفاء الوجوب
التعييني لا ينافي كون الجميع حجة شرعية سواء قلنا بان الواجب اولا هو العمل بجميع الفتاوى ويسقط
هذا التكليف بمجرد الاتيان بالبعض كما احتمله بعضهم او قلنا بان التكليف من اول الامر انما تعلق
بالاخذ بواحد منها كما هو المستفاد من الادلة ومجامع كلمات الاصحاب الثاني من الادلة التي استدلوا
بها على وجوب تقليد الاعلم تعيينا العمومات المانعة من العمل بغير العلم ومن قول المجتهد خرج عنها قول الاعلم

بالاجماع والعقل وقاعدة الحرج والسيرة المستمرة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم ولا دليل على خروج غيره فينبغي سنده رجحانها الثالث ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى من الظن الحاصل من قول غيره لان زيادة العلم اشد منعا من الخطاء فيجب العمل به لان العمل باقوى الظنين حاصل واجب لانه القدر المتيقن والحصول الظن بالضرر عند مخالفة الراجح والاخذ بالمرجوح يورد عليه بالمنع من كون الظن بقول الاعلم مطلقا اقوى فكثيرا ما يظهر رجحان ظن المفضول على ظن الافضل في كثير من المسائل الاجتهادية وفرق بين اقوال المفتين وادلة المستدل لان المستدل يمكنه ترجيح بعض الادلة على بعض بخلاف العامي بالنسبة الى الاقوال ومن هنا يظهر ان اطلاق كون الظن بقول الاعلم اقوى ممنوع اذ مع كون قول غير الاعلم موافقا لقول مجتهد اخر حي وميتا واكثرهم اذا زعم المقلد اعلم فكيف يحصل الظن الاقوى من قول الاعلم ويجاب عنه بانه ان اريد من منع الصغرى اثبات التسوية بين الاعلم والادون من حيث الظن في حد ذاتهما مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهذه مكابرة وان اريد من ذلك ان غير الاعلم ربما يحصل من قوله الظن الاقوى بملاحظة المرجحات الخارجية ففيه ان الظنون التي تحصل للمقلد بملاحظة هذه الامور لا اعتبار بها اصلا كما يشهد به الاجماع المحصل والاجماعات المنقولة مضافا الى انه لا دليل على اعتبار هذه الظنون في مقام تقوية الامارة وترجيحها على معارضها بعد ان كان مقتضى الاصل عدم اعتبارها اذ ليست هذه الظنون مما يحصل باعتبار ما فيها بانفسها من الاوصاف المقربة الى الواقع كالاعلمية ونحوه من المرجحات الداخلية والمفروض عدم كون هذه الظنون كذلك اذ باعتبار تعاضدها بمثلها او باقوى منها من الامارات الغير المعتبرة في حق المقلد فمن اين يحصل بسببها قوة في قول الادون كقوة الظن الموجود في قول الاعلم الرابع ان مسئلتنا هذه من قبيل تعارض الامارتين و الدليلين فمع عدم امكان الجمع بينهما يجب الاخذ بمقتضى الارجح الذي هو فتوى الاعلم ولا يجوز الاخذ بمقتضى فتوى المفضول في صورة المعارضة اما الصغرى فلاطلاق الادلة القاضية بمشروعية التقليد وحجية قول المجتهد فانها شاملة لصورة التعارض ايضا واما وجوب الاخذ بالارجح فلوجهين احدهما قاعدة الاشتغال للدوران الامر بين التخيير والتعيين الموافق للاحتياط وما يقال من انه قد يكون فتوى المفضول موافقا للاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية فيتعارض الاحتياط في المسئلة الاصولية بل يرجح عليه في مثل المقام وثانيهما ان فتوى المجتهد مندرج في عنوان الخبر لانه مخبر عن الله بظنه لا انه مخبر عن ظنه فالاخبار العامة الحاكمة على وجوب العمل باقوى الخبرين في مقام التعارض شاملة بالنسبة اليه وفيه نظر اذ لا نسلم صدق الخبر على الفتوى بل هو منصرف عنه كما يظهر من ملاحظة معناه اللغوي والعرفي مضافا الى ان لفظ الخبر الوارد في استعمالات المتشرعة مقابل للفتوى فكيف يشمله لفظ الخبر عند الاطلاق مع انه يستفاد من مجامع كلمات الاصحاب ان مرادهم من تلك الاجماعات هو الخبر الواحد الذي وقع البحث فيه فلا يعم الفتوى وقد يورد

على الاحتجاج

على الاحتجاج المزبور بوجوه احدها ما ذكره بعض المحققين من ان ما ذكر من كون المقام من قبيل تعارض الدليلين غير مستقيم اما اولا فلان التقليد ليس دليلا علميا وانما هو طريق للعمل فلا يجري فيه ما ذكر واما ثانيا فلان العلم الاجمالي بمخالفة واحد من التقليدين للواقع فاسد يعني بحجية احدهما فيكون كل منهما من قبيل دوران الامر بين الحجة وغير الحجة ويمكن الجواب عنه تارة بالنقض اذا وقعت المعارضة بين الخبرين فانهم صرحوا بوجوب الرجوع فيهما الى المرجح فكذا الحال بالنسبة الى المقام و قد يفرق بين المقامين بان جميع الاخبار حجة شرعية بمعنى انه يجب على المجتهد التمسك بجميع الاخبار فمع وقوع التعارض بينها وعدم امكان الجمع بينها يجب البناء على مقتضى الاقوى بخلاف الفتاوى فان واحدا منها حجة على المقلد فقط وايضا فان الاجماع قائم على وجوب الرجوع الى اقوى الدليلين عند تعارضهما وهذا الاجماع غير متحقق بالنسبة الى الفتاوى وفي كليهما نظر ويجاب عن الاشكال المزبور بان غاية ما يقتضيه الايراد المزبور هو لزوم الاقتصار على المتيقن وهو البناء على تقليد الاعلم لقيام الاجماع وغيره على حجيته وثانيها ان ما ذكر من ان الامر في المقام بين التعيين والتخيير غير مستقيم بعد ملاحظة منافاته لمقتضى الاطلاقات القاضية بحجية قول المجتهد وجواز التقليد فانها شاملة لصورة المعارضة فالاصل عدم كون مثل هذا العلم الاجمالي مانعا من مشروعية التقليد الا ان يقال بان الاصل في العلم الاجمالي ان يكون باعتبار التنجز للتكليف فهذا ايضا مانع من حجيتهما وفيه ما لا يخفى وثالثها ان ما ذكر من ان فتوى المجتهد مندرج في عنوان الخبر غير مستقيم لانصراف الخبر الى الحسي مضافا الى انه لا قائل بالرجوع الى المرجحات المنصوصة وقوع المعارضة بين الفتاوى ويمكن دفعه بما بيناه من جملة الاخبار ان المناط في الترجيح كون احد الخبرين اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلي كالاعدلية مثلا او لمرجح خارجي كمطابقته لامارة توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الاخر فان هذا المناط جار بالنسبة الى تعارض الفتوى وان لم يكن الفتوى داخلا في الخبر حقيقة فمنها ما دل على الترجيح بالاصدقية في الحديث كما في مقبولة عمر بن حنظلة فانا نعلم ان وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون الموصوف بها اقرب الى الواقع من خبر الغير الموصوف بها لا مجرد كون راوي احدهما اصدق ومنها ما دل على ترجيح اوثق الخبرين فان معنى الاوثقية هو شدة الاعتماد عليه وليس الا لكون خبره اوثق فاذا حصل هذا المعنى في احد الخبرين من مرجح خارجي او داخلي اتبع ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل على ترجيح احد الخبرين على الاخر بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه كلهم ولو كان الاخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللا ذلك بان المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على ان طرح الاخر لاجل ثبوت الريب فيه لا لانه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم والا لم يكن معنى للتعارض فيدل على رجحان كل خبر يكون بالنسبة الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على

روایته الی الخبر الذی اختص بروایته بعض دون بعض مع کونه بحیث لو سلم عن المعارض او کان روایته اصدق واعدل من راوی معارضه المجمع علیه لاخذ به ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامارة توجب الظن بمطابقته ومخالفته ومعارضته للواقع نسبته الی معارضه تلك النسبة والحاصل ان المناط المستفاد من هذه الاخبار جار بالنسبة الی الفتوی فیجب ترجیح فتوی الاعلم وطرح فتوی غیره عند وقوع المعارضة بینهما وقد یورد علیه تارة بان المناط المزبور ظنی فلیس بحجة لانه ظن فی اللفظ ولیس من قبیل الظن المستفاد من اللفظ واخری بان فتوی المفضول ربما یکون معتضدا بامارة خارجیة توجب حصول الوثوق بمطابقته للواقع وثالثا بانه قیاس مع الفارق فانه یجب العمل بجمیع الاخبار فمع تحقق المعارضة بینها یجب الاخذ بالارجح بخلاف الفتوی فان الواجب علی المکلف هو العمل بواحد من الفتاوی علی سبیل التخییر کما هو المستفاد من ادلة التقلید ورابعا بان هذه الاخبار انما تقضی بوجوب الرجوع الی المرجح فی صورة العلم بالتعارض والاختلاف فالدلیل المزبور اخص من المدعی الخامس مقبولة عمر بن حنظلة التی رواها المشایخ الثلاثة قال سألت ابا عبد الله عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة فی دین ومیراث الی ان قال فان کان کل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما فاختلفا فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم فقال الحکم ما حکم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فی الحدیث واورعهما ولا یلتفت الی ما حکم به الآخر الحدیث فان هذه الروایة دالة علی تقدیم قول الافقه والاصدق فی الحدیث علی قول غیرهما عند الاختلاف فی حکم الله تعالی وقد یورد علی الاستدلال بها بوجوه منها ان هذه الروایة علی تقدیر تسلیم دلالتها علی المدعی معارضة مع سیرة العقلاء المستمرة الی الرجوع الی العالم مطلقا کما هو الحال بالنسبة الی سائر الصناعات فانه یجوز للسلوك لطریقتهم ما لم یثبت الردع الشرعی وحمل هذه الروایة بذ عاشر عنا لهذه الطریقة غیر مستقیم کما لا یخفی ان المراد بالحکم هو فصل الخصومة بقرینة السؤال فی منازعة الرجلین فی دین او میراث فلا دلالة لها علی تقدیم فتوی الافقه وجیب عنها بانا نتمسك فی تعارض الفتوی بالغوی وتنقیح المناط وفیه نظر لانها من الظنون التی لم یثبت اعتبارها قطعیین ویمکن الجواب عن المناقشة المزبورة بوجهین احدهما ان الظاهر عدم القول بالفصل بین الحکم والفتوی فکل من قال بتقدیم حکم الاعلم قال بتقدیم فتواه ایضا وقد اعترف بهذا الاجماع غیر واحد من المحققین منهم المحقق التستری وصاحب المفاتیح فی المحکی عن کلامهما وبتقریر آخر لا ریب ان الحکم مشتمل علی الفتوی فاذا ثبت وجوب البناء علی الفتوی المقرون بالحکم الصادر من الاعلم تعیینا لزم القول به مطلقا اذ لا قائل بالفصل بین اقسام الفتوی کما صرح به غیر واحد من المحققین وثانیهما ان المراد به معناه اللغوی المتناول للفتوی مثل قوله تعالی فی غیر موضع ومن لم یحکم بما انزل الله الآیة یدل علی

ذلك زیادة علی عدم ثبوت الحقیقة الشرعیة فی لفظ الحکم قول الراوی وکلاهما اختلفا فی حدیثکم فان المتبادر کونه بیانا لاختلاف الحکم ومن الواضح ان الاختلاف فی نفس القضاء لیس اختلافا فی الحدیث نعم الاختلاف فی فتوی رواة عصر الامام اختلاف فی الحدیث نظرا الی اشتراك الفتاوی ورواتهم فی الاسناد الی السماع من الامام عموما او خصوصا فیکون الاختلاف فی الفتوی اختلافا فی الحدیث کذا یدل علیه قول الامام الحکم ما حکم به اصدقهما فی الحدیث فان صدق الحدیث انما یناسب ترجیح الفتوی التی هی بمنزلة الحدیث دون القضاء ولا دلالة فی منازعة المتحاکمین علی کون المراد به القضاء لان المتنازعین ربما یبتنی نزاعهما من جهة الاشتباه فی الحکم الشرعی فیرجعان الی من یحکم بینهما بالفتوی دون القضاء والظاهر ان نزاع الرجلین کان من هذه الجهة لا من جهة الاختلاف فی الموضوع مرجعه الی الادعاء والانکار والا لما کان لاختیار کل منهما حکما وجه فان فصل الحکومة لا یحصل من حکم واحد ومنها ان مورد الروایة المزبورة هو صورة کون الاعلم معلوما معینا عند المکلف فلا یعم صورة کونه مجهولا وقد یجاب عنه بان قوله ع فی الجواب الحکم ما حکم به اعدلهما وافقههما الحدیث یدل علی التعمیم المذکور لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد علی انا نمنع من اختصاص المورد بصورة کون الاعلم معلوما ولم تقم قرینة علی ذلك مع ان ترك الاستفصال فی الجواب یفید العموم ومنها ان مورد الروایة المزبورة هو صورة علم المکلف بتعارضهما فلا تعم صورة الجهل بالمخالفة فالدلیل اخص من المدعی واعلم ان جمع الحکمین والحکام فی مسئلة او نزاع یتصور علی وجوه الاول ان یکون المقصود من اجتماعهم صدور الحکم منهم اجمع الثانی ان یکون المقصود صدور الحکم من احدهم ویکون المقصود من حضور الباقین اعانتهم للحاکم فی مقدمات الحکم لئلا یقع الخطاء والثالث ان یکون المقصود الصدور من بعض ومن الباقین انفاذ حکمه وامضائه ولا ریب ان الفرض المتعارف من جمیع الحکام دائر بین الصورتین الاخیرتین واما الصورة الاولی فبعیدة فی الغایة ولم نسمع وقوع ذلك فی شیء من الازمنة ولو حملنا الحکم فی الروایة علی الحکم المصطلح لم یکد ینطبق علی شیء من الصور اما علی الاخیرتین فواضح لا تصریح الروایة بصدور الحکم من کل من الحکمین والمفروض فی هاتین الصورتین عدم صدور الحکم الا من احدهم واما علی الصورة الاولی فمع ما فیه من تنزیل الروایة علی فرض نادر ینافیه ما فیها من ذکر المرجحات قال فقلت انهما معا عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یفضل واحد منهما علی صاحبه قال فقال ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلك الذی حکما به المجمع علیه عند اصحابك فان الامر بالنظر الی مدرك الحکمین من الروایات والاخذ بالمشهور لا یلائم تعارض الحکم المصطلح من وجهین احدهما ان شغل المتنازعین لیس النظر فی مدرك الحکمین والاجتهاد فی ترجیح احدهما علی الآخر والثانی انه اذا تعارض الحکمان ولم یکن فی احد الحاکمین مزیة علی الآخر فی شیء من الاوصاف المذکورة فالمرجح هو اسبق الحکمین

في انه هل يجب تعيين الاعلم ام لا

بلزبعد
بمقصد ورد الحكم من احد الحكام محل الحكم الاخر ولو حمل الرواية على هذا اذا كان الحكمان قد صدرا
دفعة واحدة فمع بعده وامكان دعوى القطع بعدمه عادة فيدفعه ان الحكمين يتساقطان حينئذ
فلا وجه للاخذ بالمرجحات السادس رواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع في رجلين اتفقا
على عدلين جعلاهما حكما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما
عن قول ايهما يمضي الحكم قال ع ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا
يلتفت الى الاخر وخبر موسى بن اكيل عن ابي عبد الله ع عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في
حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما حكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت كل منهما
للذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه والتقريب فيهما
ما قدمناه في المقبولة والمروي عن نهج البلاغة عن امير المؤمنين ع في كتابه الى مالك الاشتر اختر
للحكم بين الناس افضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الامور او فقههم في الشبهات واخذهم
بالحجج واقلهم تبرما بمراجعة الخصم واصبرهم على تكشف الامور واصرمهم عند اتضاح الحكم وقد يورد
على الاستدلال بها بوجهين احدهما ما ذكر في المفاتيح من ان ما عدا الاخير منها بصورة خاصة و
هي صورة اختيار كل من المتداعيين رجلا للحكومة وقطع الدعوى فلا يتم به المدعى واما الاخير
منها فلضعف سنده ودعوى جبره بالشهرة لا تنجح عن اشكال وثانيهما ان غاية ما تقتضيه هذه
الروايات ومقبولة عمر بن حنظلة انما هو وجوب الرجوع الى الاعلم في صورة كونه اعدل من غيره
فلا دلالة في شيء منها على وجوب تقليد الاعلم في صورة تساويهما في العدالة وقد يجاب عن الاول بان
الظاهر عدم القائل بالفصل بين الصورة المزبورة وغيرها كما نص عليه غير واحد من الاصوليين بل قد
يدعى ان المناط منقح بين هذه الصورة وبين غيرها واما المناقشة في سند الرواية الاخيرة فيمكن دفعها
بان كتاب نهج البلاغة مما الفه السيد الرضي ره كما نقله غير جماعة من الموثقين بل يمكن دعوى ان النقل في
صدده عنه مستفيض فيجوز العمل بالرواية المذكورة فيها ويورد عليه بانها مرسلة فليست بحجة
اذ لم يثبت عندنا ان السيد المذكور ممن لا يروي الا عن ثقة ولو سلمنا اعتبارها من حيث السند فلا
نسلم دلالتها على المطلوب اذ غاية ما تقتضيه الرواية المزبورة هو انه تعتبر في القاضي المنصوب من قبل
الامام او نائبه الخاص ان يكون متصفا بتلك الامور فلا دلالة فيها على العموم والتمسك في ذلك
بتنقيح المناط او بالاية القطعية او بالاجماع المركب غير مستقيم لعدم ثبوت شيء من ذلك في هذا المقام
مع ان مقتضى التمسك بالرواية في المقام هو اعتبار جميع الشرائط المذكورة فيها في المقلد بالفتح
وهو مما لا يظن احد يلتزم به الا ان يقال بان ذلك من قبيل العام المخصص وهو حجة في الباقي فتد
يورد على الرواية الاخيرة ايضا بان الظاهر ان الامور المزبورة في الرواية ليست من الشرائط المعتبرة في

جواز

في انه هل يجب تقليد الاعلم ام لا

جواز القضاء بل هي شرائط الكمال لان الامر حقيقة في مطلق الطلب وليس حقيقة في الوجوب اذ فيه
ان الامر منصرف الى الوجوب عند الاطلاق وان صدق الى الخصيان متحقق مع مخالفة المكلف لمقتضاه
بل لما دل على عدم اعتبار هذه الشروط في القاضي على انا لا نسلم كون المراد من قوله ع افضل رعيتك
هو الاعلمية لامكان حمله على مطلق الافضلية ولو كانت متحققة من جهة الاعدلية او
نحوها من الامور التي توجب الافضلية ثم دعوى انا بان الظاهر المنساق من الاخبار المزبورة
هو كون كل من الاعلمية والاعدلية باعثة لوجوب الاخذ بقوله في مقام التعارض كما يشير اليه
قول الراوي قلت فانهما عدلان مرضيان نعم يمكن ان يقال بانا نفرض صورة كون ثبوت الاعلمية بالنسبة الى
احدهما وثبوت الاعدلية بالنسبة الى الاخر فان هذه الصورة خارجة عن مدلول الروايات المذكورة
السابع ما عن كشف اللثام وشرح الزبدة للفاضل الصالح من ان تقليد المفضول مع وجود الافضل
يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهذا في الحقيقة دليل من الادلة المستدل بها على كبرى القياس
المزبور ويحتاج في تقريبه الى فرض سقوط الظنون الخارجية التي تحصل للمقلد عن الاعتبار
كما هو الحق والامر لو اضح عدم جريانه فيما اذا تساوى الظنان او كان الظن الحاصل من قول المفضول
اقوى لان المناط في الرجحان والمرجوحية في حكم العقل هو الرجحان الشخصي متى لم يقم دليل قطعي
عنده على عدم الاعتداد به ويورد عليه بان الاجماع قائم على عدم تعين تقليد المفضول اذا
كان الظن الحاصل من قوله اقوى من الظن الحاصل من قول الاعلم ولولا هذا الاجماع لقلنا بوجوب
ترجيحه عليه في مقام التعارض ويورد عليه اولا بانه متى ثبت وجوب تقليد الاعلم في صورة كون
الظن الحاصل من قوله اقوى من الظن الحاصل من قول غيره فيثبت ذلك مطلقا اذ لا قائل بالفرق
بينهما ممن يعتد بقوله وثانيا بان قيام الاجماع على ذلك دليل على عدم كون الاستدلال المزبور
عقليا اذ من القواعد المقررة ان القواعد العقلية لا تقبل التخصيص بل يشير الى ذلك ايضا ما دل
على جواز الصلوة خلف المفضول مع وجود الافضل ونظائر ذلك كثيرة وتوضيح الحال ان المستفاد
من الادلة الدالة على حجية قول المجتهد وجواز التقليد هو ان كل مجتهد صالح للافتاء وانه يجوز
للعامي تقليده ومجرد ارجحية الافضل لا يقتضي بوجوب تقليده تعيينا اذ لم يثبت وجوب مراعاة الارجح
في مثل المقام والا لزم البناء على الظن مطلقا بل يلزم من ذلك ايضا وجوب ترجيح المجتهد المتصف بسائر
الصفات الكمالية والملكات الجميلة ولو سلمنا ارجحية تقليد الاعلم من غيره لكن نقول ان المقامات
مختلفة فربما يتعين البناء على الارجح وربما يكون البناء على مقتضاه اولى من غيره ولم يثبت كون
المقام من قبيل الاول التاسع ما عن الفاضل في النهاية من ان الاعلم له مزية ورجحان على المفضول
فيقدم كما قدم في الصلوة وهذا ان رجع الى قاعدة الاخذ باقوى الامارتين فتعين والا كما هو الظاهر

من التنظير بالصلاة له فلا نرى له وجها ومع هذا فلا يفيد الا الاستحباب التاسع انه لو جاز تقليد
غير الاعلم مع وجود الاعلم والتمكن من تقليده للزم المساواة بين من يعلم ومن لا يعلم والتالي باطل
اما الملازمة فلان غير العالم باعتبار نقص علمه يصدق عليه انه لا يعلم والاعلم باعتبار زيادة
علمه يصدق عليه انه يعلم فاذا جاز تقليدهما ثبت المساواة بينهما في جواز التقليد واما بطلان
التالي فلعموم نفي المساواة في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ويرد عليه
اولا ما ذكره بعض الاصوليين من ان مقتضى الاية الشريفة نفي المساواة بين من يعلم في الجملة و
من لا يعلم شيئا لان النكرة المنفية تفيد العموم وهذا لا يصدق على غير الاعلم لانه باعتبار
علمه في الجملة يصدق عليه انه يعلم وحيث صدق الموجبة الجزئية لم يصدق السالبة الكلية لانها
نقيضها واجتماع المتناقضين محال بل قد يستدل بالاية الشريفة على جواز تقليد غير الاعلم و
ذلك لو لم يجز تقليده لكان مساويا لمن لا يعلم شيئا فانه ايضا لا يجوز تقليده مع وجود الاعلم
والتالي باطل لعموم نفي المساواة فالمقدم مثله وفيه اشكال لا يخفى وثانيا بان الظاهر كون المراد نفي المساواة
بينهما من جميع الجهات لا من كل جهة فلا يلزم تفاوت العالم والجاهل في كل شيء بل يكفي اختلافهما
في بعض الاشياء كالفضل والمرتبة او اكثرها العاشر استقرار طريقة العقلاء على الرجوع الى
اعلم اهل الخبرة ويرد عليه بان الاخذ بهذه الطريقة يقتضي متابعة الظن الشخصي فانهم انما يرجعون
الى الاعلم لاجل ذلك فلو فرض حصول الظن الشخصي من قول غيره لا يتبعوه من غير توقف وانهم لا يقولون
بمثله في المقام ويرد عليه بانا لا نسلم ذلك مع عدم وقوع الاختلاف بين اهل الخبرة ولذا لا يجب
الرجوع الى اعلم اهل الخبرة في معرفة اللغات وفي تشخيص قيم المتلفات وارش الجنايات وفي غير ذلك
من الامور الراجعة الى اهل الخبرة مع ان مقتضى الاستدلال المزبور هو وجوب الرجوع الى اعلم
الرواة واوثقهم في النقل واضبطهم واعدلهم وهذا مخالف للسيرة والاجماع الحادي عشر الاجماعات
المنقولة المعتضدة بالشهرة المنقولة بل المحققة الثاني عشر قوله ع من دعى الناس الى نفسه وفيهم
من هو اعلم منه فليتبوأ مقعده من النار فان مقتضى هذه الرواية هو انه لا يجوز لغير الاعلم دعوة
الناس اليه مع وجود الاعلم وهذا دال او مشعر بانه لا يجوز له الافتاء فلا يجوز تقليده لغيره
اذ لو كان تقليده جائزا لما كان ذلك محرما بل كان راجحا شرعيا وواجبا كفائيا احتج القائلون
بالتخيير بين تقليد الاعلم وبين غيره بوجوه منها ان تقليد المفضول لو لم يكن جائزا لما جاز لمعاصري
الامام ع تقليد اصحابه بل كان عليهم الاخذ منه بلا واسطة او العمل بروايته لان القائلين
بوجوب تقليد الاعلم يوجبون الرجوع الى الرواية عنه ايضا اما الملازمة فثابتة بالاولوية لان
الامام ع اولى بالاتباع عينا من المجتهد الاعلم واما بطلان التالي فبالضرورة والبداهة لان

عوام زمن الامام ع كانوا ياخذون معالم دينهم من الصحابة ولم يكونوا مقتصرين على الاخذ
من الامام ع ورواية ابان بن تغلب كالصريحة في ذلك والسيرة المستمرة شاهدة عليه
وقد يورد عليه بوجوه الاول ان مجرد جواز رجوع الصحابة الى الوسائط والثقات في استعلام
الاحكام وعدم وجوب الرجوع الى الامام ع مشافهة من دون واسطة انما كان لمكان العسر و
الحرج نظرا الى تعسر ذلك غالبا سيما بالنسبة الى البلدان البعيدة عن المعصوم ع وما نحن
فيه ليس مستلزما للحرج اذا قلنا بوجوب تقليد الاعلم في خصوص صورة حصول العلم بالاختلاف
الثاني ان الاولوية المزبورة ظنية فلا يعتمد عليها في صورة حصول العلم بالاختلاف في مثل المقام الثالث
ما ذكره بعضهم من ان الغالب في تلك الازمنة حصول العلم من قول الرواة والوسائط بخلاف المقام
فما ذكر قياس مع الفارق وفيه ان احتمال السهو والنسيان حاصل في الاخبار مطلقا او في الغالب
فدعوى حصول العلم في تلك الازمنة لكل احد غير مستقيمة الرابع ان رجوعهم الى الصحابة في الجملة
مسلم لكنه غير مجد بخصوصه انما المجدي رجوعهم الى الصحابة مع العلم بالاختلاف وهذا غير معلوم بل معلوم
عدمه كيف لا مع ان مخالفة الامام ع توجب القطع ببطلان الفتوى ولم نسمع احدا يدعي جواز التقليد
مع العلم ببطلان الفتوى فضلا عن وقوعه هذا مع ان قياس المجتهد الاعلم بالامام ع فيه ما لا يخفى
ومنها السيرة المستمرة بين اهل التقليد من السلف الى هذا الان اذ من المعلوم ان عوام كل عصر
في كل مصر من يومنا الى زمن الائمة ع لم يكونوا شادّوا الرحال في طلب العلم الى الاطراف والجوانب
بل كانوا يعتمدون على قول كل فقيه جامع لشرائط الفتوى مع اختلاف مراتب العلم والاراء في طبقة
الفقهاء والمجتهدين والرواة والمحدثين الى الان كان ثابتا وكذلك افتاء المفضولين من الصحابة ولم نسمع
ان احدا من الائمة او الصحابة منع عن الاخذ بقول الفقيه والزمهم بالرجوع الى الافقه مع ان التقليد
من الامور المهمة التي ينبغي الاهتمام بشانها واعترض عليه بوجهين احدهما المنع من استقرار طريقة
الصحابة والتابعين على التقليد بل كانوا ياخذون بمقتضى الروايات وفيه نظر وثانيهما بان
اختلاف صحابة النبي ص والائمة كان نادرا في الغاية ومع ذلك فصورة العلم بالاختلاف نادر ومن
اين ثبت ان الامام ع او بعض اصحابه قد علم بتقليد المفضول مع علم المقلد بمعارضة قوله مع قول
الافضل ولم يمنعه كيف ومع ان العلم بذلك في زماننا مشكل فانا لم نجد احدا يقلد فقيها مع علمه
وعلمه بان غيره الافقه مخالف له في الفتوى اذ الغالب الشائع في تقليد المفضول انكار مقلده افضلية
غيره منه او عدم اختلافهما فيما يفتيان لمقلديهم او عدم علمهم باختلافهما وقد يجاب عنه بان السيرة
المزبورة قاضية بحجية قول الافضل والمفضول جميعا وهذا كاف في اثبات المطلب اذ العلم بالمخالفة و
عدمها انما لا ربط له في تبدل الحكم الواقعي فلا يفرق الحال في تقليده صورة حصول العلم بالمخالفة وعدمها

مقتضى السيرة المزبورة هو جواز تقليد المفضول مطلقا الا ان يلتزم بان العلم في المقام ملحوظ على سبيل الموضوعية بالتزام ان قول المفضول الذي يعلم بمخالفته مع الاعلم حجة في الواقع ومع حصول العلم المزبور ليس بحجة في الواقع ثم انه يمكن تقرير السيرة المزبورة بوجوه احدها ان يقال ان قول المفضول لو لم تكن حجة لكان اللازم على المعصوم ردعهم عن ذلك ولو كان الردع واصلا الينا لانه من الامور التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة مع الدليل على العدم وحصول الكشف عن هذا التقرير يتوقف على العلم باستمرارها الى زمن المعصوم وعلى العلم بوصولها الى المعصوم بشيء من الاسباب العادية وعلى العلم بتمكن المعصوم من ردعهم عن ذلك بان لا يكون هناك مانع عقلي او شرعي بحيث يكون المعصوم معذورا في ترك الردع الواجب عليه في سائر المقامات وعلى العلم بعدم الردع اعني التقرير والامضاء والانصاف ان دعوى حصول العلم بتحقق الشرائط المزبورة في هذا المقام في صورة حصول العلم التفصيلي بالاختلاف ولو في الجملة غير مستقيمة الا بالنسبة الى الشرط الاخير بناء على انه يكفي في دفعه اصالة عدم الردع ثانيها السيرة الغير المستمرة الكاشفة عن تقرير امام الزمان بناء على تمامية قاعدة اللطف التي ذكرها الشيخ تمسكا في نحو هذا بالعقل والنقل او من جهة وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او من جهة استكشافه عن قول علماء هذه الاعصار فتكون هذه كاشفة عن قيام الاجماع على ذلك او عن قيام مستند معتبر بحيث يستند اليه من اطلع عليه ثالثها ان يكون المراد من ذلك سيرة العقلاء القاضية بجواز الرجوع الى اهل الخبرة وان كان مفضولا مع علم العالم باختلافه مع قول الافضل فانه يجوز للمكلف متابعتهم في هذه الطريقة مع عدم ورود الردع عن المعصوم بل مع ثبوت عدمه وروده نظرا الى ثبوت العذر العقلائي في مثل المقام ومنها لزوم العسر والحرج في الاقتصار على تقليد الافضل خصوصا اذا كان المراد به من كان افضل اهل عصره كما لعله الظاهر من كلام المانعين واعترض عليه بان العسر المدعى به اما ان يكون في تشخيص الاعلم او في الرجوع اليه من البلدان النائية او في العمل بفتاويه والجميع كما ترى اما الاول فلان تشخيص الاعلم ليس الا كتشخيص اصل المجتهد فكما ان معرفة اصل الاجتهاد في شخص ليس فيها العسر والحرج كذلك معرفة اعلميته من غيره ليس فيها الحرج وحل ان الاعلمية موضوعة من الموضوعات المعروفة كالاجتهاد يمكن احرازها بالرجوع الى اهل الخبرة خصوصا بعد ملاحظة اعتبار مطلق الظن في تشخيص الاعلمية دون الاجتهاد ويرد عليه بوضوح التفرقة بين المقامين فان تشخيص الاجتهاد يمكن في الغالب بالبينة والشياع ونحوهما بخلاف الاعلمية فان تعيين العالم من بين العلماء الموجودين في الدنيا امر صعب مستصعب بل هو متعذر في الغالب او مطلقا سيما مع تعذر البينات كما نشاهده في زماننا هذا وما شابهه و

ما يتعلق بتقليد الاعلم

دعوى اعتبار مطلق الظن في تشخيص الاعلمية غير مستقيمة لعدم قيام دليل عليها الا ان يقال ان التكليف بتقليد الاعلم مع تعسر تشخيص الاعلمية بالعلم اجاز الاكتفاء بالظن كما هو الحال بالنسبة الى سائر المقامات التي انسد سبيل العلم بها في الغالب كما في فهم المتعلقات وارش الجنايات والاوقاف والانساب والعدالة ونحوها ولا يمكن ان يقال ان ذلك انما يستقيم مع عدم وجوب الاحتياط وهو واجب في المقام عقلا كما هو مقتضى قاعدة الاحتياط فلا يمكن البناء في مثله على الظن اذ فيه ان الالتزام بالاحتياط في المقام مخالف للاجماع المحصل والمنقول ثم يمكن ان يقال بان البناء على الظن في مثل المقام انما يجوز اذا كان التكليف بتقليد الاعلم ثابتا على المكلف وهو ممنوع الا في صورة العلم التفصيلي بالاختلاف التي تشهد بها رواية عمر بن حنظلة المتقدمة ومما يقال من ان اصالة مقتضى التعيين هو وجوب تقليد الاعلم مطلقا فاذا ثبت وجوبه ولو بالاصل وتعسر تشخيصه في الغالب جاز العمل فيه بالظن مدفوع بان التمسك بالاصل المزبور انما يستقيم مع عدم قيام دليل شرعي على التخيير وهو هنا متحقق بعد ملاحظة العمومات القاضية بمشروعية التقليد والحاصل انه بعد ملاحظة كون تشخيص الاعلم مستلزما للحرج النوعي في الغالب كان التكليف به مرفوعا نعم لو صار الاعلم معلوما عند المكلف وجب عليه تقليده اذ لا حرج في خصوص المقام وكذا اذا كان المكلف في زمان لا يكون تشخيص الاعلم فيه مستلزما للحرج النوعي كما لو كان الاعلم معينا عند اكثرهم بحيث يسهل تشخيصه على من كان غافلا ... بجاله والحاصل انه يعتبر في وجوب تقليد الاعلم في مثل زماننا امران احدهما ان يكون الاعلم معينا عند المكلف بالعلم او بالظن وذهب بعضهم الى اشتراط العلم في المقام تمسكا بان الظن مما لم يقم دليل على اعتباره في المقام وتشخيص الاعلم على سبيل العلم بتشخيصه مستلزم للحرج النوعي ومع عدم وجوب المقدمة لا وجوب لذيها وهذه القاعدة مخصصة لرواية عمر بن حنظلة القاضية بوجوب تقليد الاعلم المستلزم لوجوب تشخيصه من باب المقدمة وجوبا اصليا غيريا ويرد عليه بان غاية ما يقتضيه قاعدة الحرج في المقام هو عدم وجوب تحصيل العلم بالاعلمية ولا يقتضي بانتفاء التكليف المتعلق بتقليد الاعلم فهذا التكليف ثابت في المقام كما دلت عليه رواية عمر بن حنظلة ومع ثبوت التكليف الواقعي وانسداد سبيل العلم به يتعين البناء على الظن كما هو الحال بالنسبة الى سائر المقامات التي انسد سبيل العلم فيها مطلقا او في الغالب والقول بان الرواية المزبورة منصرفة الى الاعلم المعلوم عند المكلف اذ لا يعقل التكليف بالامر المجهول عند المخاطب مدفوع بان الرواية المزبورة متضمنة لحكم تكليفي وهو وجوب تقليد الاعلم وحكم وضعي وهو انه يشترط في تقليد المفضول عدم وجود الافضل ولا ريب ان الموقوف على العلم هو الحكم التكليفي دون الحكم الوضعي كما هو الحال

بالنسبة الى سائر الاحكام الوضعية بل لا يبعد ان يقال ان المستفاد من مجموع الرواية المزبورة هو وجوب البناء على مقتضى الاقوى عند تعارض الامارتين فيتعين البناء على تقليد من يظن اعلميته لانه اقوى من غيره ثم انه يظهر من كلام بعضهم القول بالتفصيل في المسئلة بين من يتمكن من تشخيص الاعلم بطريق السهولة وبين من يتعسر عليه ذلك فيجب الاول لانه مشمول الرواية ولا يجب الثاني لقاعدة الحرج ويرد عليه بما تقرر في محله من ان الحرج النوعي مستلزم لارتفاع الحكم بالكلية فلا يجب مطلقا وثانيهما ان يعلم تفصيلا باختلاف الاعلم مع غير الاعلم فانه يجب عليه تقليد الاعلم في خصوص الصورة المزبورة ولا يجب في غيرها الا ان الحد الذي دلت عليه رواية عمر بن حنظلة المتقدمة واما الثاني فلان الرجوع الى الاعلم متعذر بعد ذلك الامكان الغير البالغ حد العسر والحرج فان اقتدر على اخذ فتاوى الاعلم المطلق من غير عسر بلا واسطة او بواسطة الرسالة او العدول كما هو الغالب بعد فتح باب تاليف الرسائل وايصالها الى البلدان النائية تعين الاخذ بها والا تعين الرجوع الى غيره مراعاة للافضل فالافضل والحاصل ان المراد بالافضل وان كان افضل اهل عصره الا ان المناط مطرد في الافضل الاضافي بعد تعذر الاخذ من المطلق فلا حرج في شيء منها اللهم الا ان فلان الاعلمية لا تقتضي صعوبة العمل بالفتوى بل ربما يكون العمل بفتاوى غير الاعلم اصعب لكثرة افتائه بالاحتياط باعتبار عدم اقتداره على استخراج حكم المسئلة مثل الاعلم ومنها اطلاقات الكتاب والسنة الواردتين في مشروعية التقليد بناء على دلالتهما عليها مثل آية السؤال وآية النفر وآية الكتمان فان اهل العلم عام يتناول الفاضل والمفضول فالامر بالسؤال منهم يدل على وجوب قبول قول كل واحد منهم على حد سواء خصوصا بعد ملاحظة تفاوت مراتب العلم وندرة مساواة اهله فيه وشيوع الاختلاف بينهم فان الامر بالرجوع الى طائفة المختلفين في الادلة والعلم دليل اخر على اشتراك الجميع في حكم الرجوع وهكذا آية النفر فان ايجاب الحذر عقيب الانذار المتفقهين من دون ما يدل على خصوصية الانذار الافقه فيه دلالة على ان العادة بتفاوت مراتبهم يقتضي حجية انذار كل منذر سواء كان افضل او مفضولا وهكذا الكلام الى سائر ما سمعت في تقليد الميت من رواية الاحتجاج والتوقيع الشريف وعدة ايات الحكومة وخصوص ما ورد في حق زرارة وابان والثقفي والعمري ويونس وامثالهم فان المستفاد منها وغيرها ما ورد في حجية العلماء كقوله عليه السلام علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عدم تعيين الافضل فيتخير بينه وبين المفضول وبها يخرج عن حكم الاصل القاضي بالاقتصار على الافضل واعترض بعض المحققين على ذلك بانه بعد الغض عما في دلالتها على جواز اصل التقليد يعني المناقشات الواضحة المتقدمة الى جملة منها الاشارة انه ليس في شيء منها

دلالة على المساواة بين الفاضل والمفضول عند اختلافهما في حكم المسئلة لا من حيث الاطلاق ولا من حيث العموم ولا من حيثيات اخرى فان منها ما ورد في جعله طائفة من العلماء مرجعا للجهال القاصرين عن ادراك معالم الدين بانفسهم والا فلا يدل الا على انحصار الحجة في هذه الطائفة وعدم جواز الرجوع الى غيرهم واما ان كل واحد منهم حجة مطلقا او عند فقد المعارض فهو بمعزل عن بيان ذلك ومن هذا القبيل قوله عز من قائل فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان اضافة اسم الجمع الى الجميع لا تفيد الا تعلق الحكم بجنس الجمع فلا يستفاد منها الا ثبوت الحجية لجنس العلماء حتى لو احتملنا اشتراط اتفاقهم في اصل المرجعية وانهم اذا اختلفوا كان المرجع غيرهم لم يكن هذا الاحتمال بالاطلاق والعموم فضلا عما لو التزمنا بالحجية عند الاختلاف واحتملنا ترجيح احد الاحتمالين على الاخر باعتبار ما فيه من المزية التي ليست في الاخر الا ترى انه اذا قيل للمرضاء ارجعوا الى اهل الطب في بيان مقام المرجع لم يستفد منه الا عدم جواز الاستعلاج من غير هذا الجنس بحيث لو اختلف الاطباء في المعالجة فربما يتوقف في اصل مرجعيتهم رأسا فضلا عن مرجعية كل واحد على سبيل التخيير وهذا مثل المطلقات الواردة في بيان حكم لا تزال التي لا يرتفع منها شيء من جهات الشك ويؤيده ان السؤال تابع لحكم اختلاف المرجع ليس مما علم جوابه من الحكم الاول بحيث لو تعلق كونهم مرجعا رأسا او خصوص احد المختلفين عينا لم يكن منافيا لما تقدم من الامر بالرجوع اليهم كما لا يخفى ومنها ما دل على وجوب الرجوع الى كل واحد واحد عينا على رأس العلماء الاصول فيستفاد منه ان كل واحد من العلماء حجة شأنية لولا المعارض واما معه فلا دلالة فيه ايضا على حكمه لان الحكم بدخول المتعارضين معا تحته ممتنع وتعين احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح مثل ما اذا وجب انقاذ كل غريق عينا ووقع التزاحم بين الانقاذين فان الدليل الدال على وجوب انقاذ الغرقاء مما لا سبيل الى تناوله لهما معا ولا لاحدهما المعين بل الغير المعين فمرجع الامر في الترجيح او التخيير الى ما ارشد العقل وقد عرفت فيما تقدم انه ان شك في مثل هذا التخيير او توقف عنده بما يحتمل رجحانه على الاخر ولو سلم حكمه بالتخيير فهذا خروج عن الاحتجاج بالاطلاقات كما لا يخفى ومن هذا الباب آية النفر وآية الكتمان وقول الحجة عليه السلام في التوقيع الشريف فارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فان قضية الايتين وجوب الحذر والقبول عقيب كل انذار ومظهرها وكذا قوله عليه السلام فانهم حجتي عليكم يدل على حجية كل واحد من الرواة علينا بحسب الشأن الملحوظ فيه عدم المعارض واما معه فلا يستفاد حجية احد المتعارضين منه تعيينا ولا تخييرا نعم يحكم العقل فيه بالتخيير اذا علم التساوي في الاهتمام وبالجملة هذا القسم والقسم الاول لا ينفعان في افادة التخيير الشرعي بين الحجتين المتعارضين حتى يثبت ولا باطلاقها موضع النزاع اعني تعارض الفاضل والمفضول ومنها ما لا يأبى عن الدلالة على التخيير الشرعي بينهما في

لو لم يكن قد ورد في مقام بيان حكم آخر فالفرق بينه وبين الاولين انهما قاصران عن
افادة التخيير شرعا بخلاف هذا القسم فان له اهلية لذلك لو كان مقتضيا له ومن هذا
القبيل قوله ع في خبر ابي خديجة المتقدم اليها الاشارة ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا
من قضايانا الخ فان اطلاق الرجل يشملنا ولكل واحد من المتعارضين فيكون دليلا على التخيير
الشرعي فان امتثال الاوامر المطلقة يحصل باتيان بعض الافراد مخيرا بينها لان قاعدة
الاطلاق ودفع الاغراء بالجهل يقتضيان البناء على التخيير في مقام الامتثال ولا ينافي كونه تخييرا
شرعيا تسميته تخييرا عقليا ايضا لان الرواية استناد التخيير الى حكم العقل المستند الى الاطلاق
ودفع الاغراء بالجهل ومثله ما في مقبولة ابن حنظلة لكن انظروا الى من كان منكم قد روى
حديثنا وقول العسكري ع في رواية الاحتجاج المروية عن تفسيره ع واما من كان من الفقهاء
صائنا لدينه حافظا لنفسه وكاسرا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه فان الظاهر
من الموصول ارادة جنس المفرد دون الجمع والاستغراق فالمعنى ان للعوام تقليد احد من الفقهاء
الموصوفين بالاوصاف المزبورة وهذا يشمل باطلاقه صورة الاختلاف كما مر وروى ان اباه ع
كتب جوابا عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في
امرنا وهذا ايضا يدل على التخيير مثل قوله ع انظروا الى رجل لان الاعتماد على كل منهم عينا لا
يجوز الامر به جدا فينزل على التخيير والجواب عن هذه الاخبار ونحوها مما يشاركها في افادة التخيير
انها في مقام الارجاع عن الرجوع الى ... المخالفين وروايتهم على هذا التقدير في مقام بيان الحجية الفعلية
حتى يتمسك باطلاقها بل في مقام تشخيص طائفة المرجع من غيرها في الجملة ومما يدل على ذلك ان
عمر بن حنظلة سئل ثانيا عن حكم صورة الاختلاف فقال فان اختار كل منهما اي المتحاكمين رجلا
من اصحابكم فاختلفا في حكمكم الخ اذ لو كان في قوله انظروا الى من كان منكم اطلاق يتناول صورة
التعارض لم يكن لهذا السؤال تناسب وجه ولكان تعيين الامام ع الافقه والاعدل عند التعارض
مخصصا للاطلاق الاول ولا يذهب اليه ذاهب واليه بعد الاطلاق في الجميع مما في رواية الاحتجاج
الواردة في مقام بيان الفرق بين علماء اليهود وعلمائنا لا في بيان مقام التكليف لفعل الحجة
المنبه لان الرجل السائل كان يعلم ان تكليف عوامنا هو الرجوع الى علمائنا لكن اشكل عليه ذم الله
عوام اليهود على الرجوع الى علمائهم فلا شيء فيه يقتضي الاصل باطلاق قوله ع اما من كان الخ
فيعتمد في ذلك المقام وبالجملة الانصاف ان الاستناد في حكم مخالف للاصل والاجماعات
المعتضدة بالشهرة الى مثل هذه الاطلاقات التي كانت بمرمى عن اصحاب القائلين بعدم التخيير في
غاية الاشكال خصوصا مع ضعف اسنادها ... الحجة فان رواية ابي خديجة ضعيفة كما قيل بسببه

عمر بن حنظلة لم يصرح بكونه ثقة غير الشهيد الثاني ... من مكان ... غير كتب الرجال رواية
الاحتجاج في اعلى مراتب الضعف لكونها من تفسير العسكري ع الذي لا يعمل به في الاخبار
وان كان فيها شواهد الصدق موجودة ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الاخبار الواردة في فضل العلماء
مثل النبوي علماء امتي كانبياء بني اسرائيل واما النبوي المروي من طرق العامة اصحابي كالنجوم
فالاستدلال به بعد فرض حجيته موقوف على العلم باختلاف اصحابه في حكم المسألة واني له
باثباته مع امكان دعوى العلم او الظن القوي بعدم اختلافهم كما هو الشأن في كل جماعة يأخذ
معالم دينهم من شخص واحد سماعا من نبي او وصي او مجتهد بل في موضعين منه دلالة على
اتفاق الصحابة احدهما مادة الاهتداء فان الاهتداء الى الحق والصواب عند اختلاف المعتمد عليهم
لا يتيسر الا في متابعة احدهم مع انه ص اخبر بحصول الاهتداء في متابعة الجميع والثاني التشبيه
بالنجوم فانها طرق قطعية يتوصل بكل واحد منها السالك الى المقصد فكما ان الوصول الى الموضع
المقصود ممكن في متابعة كل واحد من النجوم كذلك ينبغي ان يكون شان الصحابة ايضا كذلك
والا لعري التشبيه عن المعنى فضلا عن الفائدة ولا ريب ان ذلك لا يتصور ولا يتعقل عند اختلافهم
في الاحكام وهذا واضح واما الاخبار الخاصة في حق المعدودين من اصحاب الائمة ع فبما ذكرنا ظهر الواردة
الجواب عنها ايضا اذ لم يثبت ان معاصري الثقفي مثلا من اصحاب الائمة كان فيهم من يخالف قوله
قول الثقفي فيما يفتي به من المسائل وكان اعلم وافقه حتى يتم الاطلاق في قوله ع بالثقفي في جواز
الاعتماد على قوله ح وهكذا الكلام في سائر اصحابهم المامور بالرجوع اليهم كابان وزرارة و
زكريا والعمري ويونس ونحوهم بل الظاهر من قلتهم واعتماد الامام ع عليهم وتعيينهم المرجع كونهم
افضل من غيرهم او مطابقة قولهم للواقع ومن هنا قال في الشرائع وغيرها ان نصب المفضول
للقضاء جائز من الامام ع لان نقصانه مجبور بنظره الشريف ففيه ايضا دلالة واضحة على ان
المفضول من حيث هو لا يليق بشيء من مراتب القضاء والفتوى مع وجود الافضل والحاصل ان
اصحاب الائمة ع وان لم يكونوا كاصحاب النبي ص في اتحاد الكلمة واتحاد القول نظرا الى مساس الحاجة
احيانا الى اختلافهم لتقية ونحوها دون اختلاف اصحابه ص الا انه كان في غاية القلة
فلو سلمنا تحقق مخالفة قول بعض هؤلاء المرجع لغيره الافضل من الصحابة نقول ان مجرد المخالفة
الواقعية لا يكفي في التمسك باطلاق الامر لاثبات حجية قوله عند علم المستفتي بالخلاف بل لا بد
مع ذلك من ثبوت العلم بالخلاف لانا نقول بتعيين الاعلم عند الجهل بالخلاف كما ستعرف فحيث لم
يثبت علم مقلديه بان مثلا بالاختلاف بينه وبين غيره لم ينفع الاطلاق في شيء نعم لما كان
صورة الجهل بالخلاف في الجملة مقطوعا بها كما يشهد به عدم جريان عادة المقلدين بالفحص و

البحث عن المعارض فلا جرم من دلالة هذه الاوامر على جواز تقليد المفضول عند الجهل بالاعلمية
انتهى كلامه رفع مقامه وتفصيل القول فى المسئلة يتم ببيان امور الاول قد يتوهم انه
على فرض تمامية ادلة المجوزين يجوز للعامى الرجوع الى المفضول ابتداء واستدامة من
دون الرجوع الى الاعلم ويحرم ما لا وجه له لان المسئلة من الخلافيات التى طريقها الاجتهاد
او التقليد ولا سبيل للمقلد الى الاول لقصوره عن فهم ادلة القولين فتعين الثانى وتقليد
احد المفضولين بتقليده او بتقليد المفضول الاخر يؤدى الى الدور او التسلسل كما لا يخفى فيتعين
البحث فى تقليد الاعلم انما نعود الى المجتهد اذا سئله العامى عن جواز تقليد المفضول نعم لو
حصل للعامى القطع بجواز تقليد المفضول فى الواقع جاز له الرجوع اليه ابتداء واستدامة ما دام
كون القطع المزبور باقيا وكذا الحال فيما لو حصل له من ملاحظة الادلة بمعونة واحد من اهل الخبرة
او من التظافر والتسامع مع تعقله عن وجود المخالف القطع بجواز تقليد المفضول فى ظاهر الشريعة فانه
يجوز له تقليد المفضول فى هذا الحال بناء على القول بحجية ظواهر الادلة بالنسبة الى العامى
واذا كان المقلد غافلا عن الخلاف فرجع الى المفضول صح عمله على القول بجواز تقليده وكذا يصح عمله
بناء على القول بوجوب تقليد الاعلم اذا كان عمله مطابقا المفتى به الاعلم الى الاقوى او مطلقا
بناء على القول بان الامر الظاهرى يقتضى الاجزاء نعم لو قلنا بكون التقليد واجبا شرطيا فى صحة
عمل المقلد ولا يصح عمله بدونه وان كان مطابقا للمفتى وفتوى احد من المجتهدين كما ذهب اليه بعضهم
كان المتجه هو البناء على الفساد فى جميع هذه الصور لكنه خلاف ما يظهر من الادلة فالمتجه هو صحة
ذلك ومثله من تمكن من نية القربة فى العبادات من الملتفتين لوجوب التقليد فانه يصح اعماله
مع تحقق نية القربة وان كان عاصيا بسبب تقصيره وترك التقليد لكن قد يقال انه فرض لم يتحقق كما نه
فان الالتفات الى الخلاف يستلزم الشك فى صحة العبادة التى قلد فيها المفضول فكيف يتحقق الجزم
بالقربة الا ان يقال بانه اذا كان غافلا عن منافاة التشريع مع قصد القربة يتحقق منه الجزم
بالقربة الامر الثانى اذا علم باختلاف مجتهدين فى الفتوى فهو على قسمين احدهما ان يكون هذا
المعلوم مرددا بين الفتاوى الصادرة منهما ولم يكن عالما بها تفصيلا والاقوى هو البناء على التخيير
فى المقام للسيرة المستمرة فان هذا العلم الاجمالى حاصل فى الغالب ولم نر احدا من المقلدين يلتزم
بوجوب الفحص فى مثل المقام وللعمومات القاضية بمشروعيته بناء على ما ذكرنا من شمولها بالنسبة
الى المتعارضين ايضا وقيل بوجوب تقليد الاعلم فى المقام ولعل مستنده قوله ع فى مقبولة
عمر بن حنظلة الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما الحديث وفيه ان مورد هذه الرواية هو صورة
حصول العلم التفصيلى باختلافهما كما لا ينافى المفروض فى السؤال فلا يعم بالنسبة الى صورة حصول

العلم الاجمالى بتحقق الاختلاف المزبور لان اطلاق الجواب منصرف اليه وما فرع سيعلم من
ان المورد لا يخصص الا ما هو فيما اذا كان الجواب عاما وارتبط له بما نحن فيه نعم لو قلنا بان
الاصل فى التعارض بين الدليلين هو التساقط او قلنا بعدم شمول ادلة التقليد لصورة التعارض
فلا يبعد القول بوجوب تقليد الاعلم فى المقام اقتصارا على المتيقن لكنه بعيد بعد ملاحظة
ما مر وما يدل على عدم وجوب تقليد الاعلم فى الصورة المزبورة ايضا قاعدة الحرج فان تعين الاعلم
فى ذلك مستلزم للحرج النوعى فيرتفع التكليف المزبور بالكلية وثانيهما ان يكون ذلك الاختلاف
معلوما على سبيل التفصيل وح فان علم تساويهما فى العلم وسائر وجوه الترجيح كان مخيرا فى
تقليد ايهما شاء وفاقا لاكثر المحققين بل لا اعرف فى ذلك مخالفا من اصحابنا وفيه وجوه و
احتمالات اخر احدها ما حكى عن بعض الاصوليين وهو سقوط التكليف فيما او الرجوع الى البراءة
الاصلية وهذا مبنى على ان يكون الاصل فى تعارض الامارتين التساقط وقد ابطلناه مضافا
الى امكان دعوى الاجماع على خلافه مع ان البناء على ذلك فى مثل المقام مستلزم للخروج عن الدين
وثانيها ما حكى عن بعض وهو وجوب الاخذ بالاثقل والظاهر ان المراد به اثقل القولين كما لا يخفى
بالنسبة الى العمل فهو غير البناء على الاحتياط كما يجمع بينهما فى المثال المفروض نعم ربما يتوافقان
كما اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب مثلا فان البناء على الوجوب اخذ بالاثقل وموافق
للاحتياط ومبناه هذا القول ان يكون الاصل فى تعارض الامارات التوقف وثالثها الاخذ
بما يوافق منهما اصلا من الاصول كالاستصحاب او البناء على الاحتياط واما لو علم تفاضلهما فى
مقدار العلم فان علم الاعلم منهما تفصيلا فالاقوى هو وجوب تقليد الاعلم فى المقام ويدل عليه
رواية عمر بن حنظلة المتقدمة وان احتمل فى نظره اعلمية كل منهما من الاخر بعد العلم الاجمالى
بان احدهما اعلم فان قام على تعيين الاعلم منهما امارة من الامارات الشرعية كالبينة وجب
متابعتها كما فى صورة العلم التفصيلى لان العلم الشرعى والوجدانى سواء فى تشخيص الموضوعات
وان لم يقم دليل شرعى عليه فاما ان نظن باعلمية احدهما باحد الظنون المطلقة او لا فان
كان الاول ففى اعتبار الظن وعدمه وجهان بل قولان وقيل بالاعتبار لان الاخذ به طريق
القطع بالخروج عن التكليف الظاهرى الذى هو التخيير والعقل قاض بوجوبه وبتقرير اخر نقول
ان المستفاد من رواية عمر بن حنظلة المتقدمة هو وجوب تقليد الاعلم عند العلم بالاختلاف ولما
كان تشخيص الاعلم متعذرا بالنسبة الى نوع المكلفين ومتعسرا فى الغالب كان الناس فى تشخيصه
على الظن متعينا لانه القدر المتيقن فى الخروج عن التكاليف الثابتة وبعبارة اخرى لا ريب
ان تقليد من يظن بعدم اعلميته من حيث كونه كذلك ليس واجبا تعيينيا فى المقام وتقليده

يظن باعلميته فما يحتمل ان يكون واجبا على سبيل التعيين يجب البناء على الثانى ايضا دا
على القدر المتيقن والوجه الاخر هو ان يقال ان الشك فى المقام ليس دائرا بين التعيين و
التخيير بين المعينين لان احتمال الاعلمية التى توجب المتابعة عينا قائم فى كلا الجانبين و اعترض
عليه بان هذا انما هو بالنسبة الى الحكم الواقعى واما بالنسبة الى الحكم الظاهرى المستند
الى تعارض الاحتمالين الناشئ عن التخيير فالامر دائر بين التخيير والتعيين ايضا فان الاخذ بقول مظنون
الاعلمية لا ينافى حجية قول الاخر تخييرا بخلاف الاخذ بقوله موهوم الاعلمية فانه ينافى المظنة
المتعلقة بكون الاخر اعلم المقتضية لوجوب الاخذ بقوله عينا ويورد عليه بان مجرد كون
تقليده موهوم الاعلمية منافيا لمقتضى الظن المظنة المتعلقة بكون الاخر اعلم لا يقتضى
بالمنع من جواز تقليده موهوم الاعلمية الا على تقدير حجية الظن المفروض مطلقا او فى خصوص المقام
والمفروض عدمها والاقوى هو لزوم البناء على الظن فى هذا المقام وان كان الثانى بان لم يترجح
احتمال اعلمية احدهما على احتمالها فى الاخر فمقتضى القاعدة على تقدير وجوب تقليد الاعلم هو التوقف
فى المقام وذهب غير واحد من الاصوليين القول بالتخيير فى المقام واستظهر بعضهم الاتفاق عليه
كما لو علم بالمساواة والفرق بينهما لا يظهر بالتأمل واستدل بعضهم لثبوت التخيير فى المقام بالعمومات
القاضية بمشروعية التقليد بناء على شمولها للمتعارضين اذ لا معارض لها سوى رواية عمر بن
حنظلة المتقدمة والظاهر انصرافها الى صورة كون الاعلم معلوما لانه القدر المتيقن من اطلاق
الرواية المزبورة فالمقتضى للتخيير فى المقام ثابت وهو العمومات والمانع الذى وجوب الاعلم فى المقام
غير ثابت فاصالة عدم المانع سالمة عما يصلح للمعارضة معها فى المقام ويورد عليه بان قوله
فى الرواية المتقدمة الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما الخ ظاهر فى ان الحجة فى مقام التعارض انما
هو الاعلم الواقعى فتقييده بالمعلوم من غير قرينة غير مستقيم وح فنقول ان عمومات التقليد
مخصصة بالرواية المزبورة ومع احتمال اعلمية احدهما لا يمكن التمسك بها فى المقام لانه من
قبيل التمسك بالعمومات فى الشبهات البدوية المصداقية وهو غير جائز ومن هنا يظهر ان
المقتضى ليس ثابتا فى المقام على سبيل الاطلاق والقول بان رواية عمر بن حنظلة واردة
فى خصوص الحكم والتمسك بها فى المقام يتوقف على ثبوت قيام الاجماع المركب فى المقام والقدر
المتيقن منه هو صورة كون الاعلم معلوما مدفوع بان اطلاق الاجماع المركب المنقول فى المسألة
شامل بالنسبة الى هذه الصورة فيتم الاستدلال بها على المدعى الامر الثالث اذا شك فى
تفاضل احدهما عن الاخر فالكلام هنا يقع فى موضعين الاول فى وجوب الفحص عن الاعلمية و
عدمه والثانى ما تثبت به الاعلمية بعد الفحص اما الاول فالذى صرح به بعض المحققين وجوب

الفحص عند التساوى فيه قال جماعة من المحققين ومفروض الكلام ما اذا ثبت تفصيلا
اختلافهما فى الفتوى ويستدل له بامور الاول ان الاصل فان حجية قول كل منهما بعد الفحص
والياس عن التفاضل يقينية وقبله مشكوكة واصالة عدم الحجية محكمة الا فى القدر المعلوم
ولك ان تقول ان التخيير بين القولين المتعارضين ليس حكما شرعيا مستفادا من الادلة بل
حكم عقلى منشاء من فقد المرجح وحيث احتمل وجود الرجحان فى احدهما فالعقل لا يقضى بالتخيير
بل بالتفتيش الا ان يقال بان الادلة المعتبرة من النصوص والاجماعات المنقولة قاضية بثبوت
التخيير الشرعى فى هذا المقام فمقتضى الاصل والقاعدة هو التخيير وبدفعه ان الادلة المزبورة
مخصصة برواية عمر بن حنظلة فمع الشك فى اندراج الفرد المشكوك فيه فى المخصص بالكسر
او فى المخصص بالفتح يجب الفحص والثانى اطلاقات الاخبار والاجماعات فان اطلاقها يقتضى عدم
اشتراط تقليد الاعلم بصورة العلم بالاعلمية فيكون العلم بالنسبة اليه مقدمة وجودية
يجب تحصيلها على قياس سائر الواجبات المطلقة بالنسبة الى حصول العلم والقول بان شمول ادلة
التقليد بالنسبة الى المقام ثابت وشمول المخصص لها مشكوك فيه واصالة عدم التخصيص سالمة
عن المعارضة فى المقام مما لا وجه له والثالث القاعدة المقررة فى تعارض الطريقين من عدم
جواز العمل بها بالتخيير الا بعد طلب المرجحات ويمكن جعله هنا من جزئيات عدم جواز العمل بالاصل
قبل الفحص عن المعارض لان التخيير فى مثل المقام اصل من الاصول العملية وان لم يكن كذلك فى
تعارض الاخبار فليتدبر كما يمكن ايضا ادراج المقام تحت ما اذا اشتبه الواجب بالحرام بل
لعله منه حقيقة والرابع ان احتمال اعلمية احدهما عن الاخر على القول بوجوب تقليده
عينا يقتضى دوران الشك بين التعيين والتخيير فى التكليف لنفس الامرى وقد ظهر انه
فى امثال المقام يقال الاصل التعيين فان قلت ان اطلاق العمومات القاضية بالتخيير شامل
بالنسبة الى ما نحن فيه والقدر الخارج من تحتها هو صورة العلم بالاعلمية فصورة الشك داخلة
والقول بالمنع من جواز التمسك بها فى المقام اذ لا اطلاق فيها يقتضى التخيير فى صورة المعارضة
والا لزم القول بعدم وجوب تقليد الاعلم مما لا وجه له قلت ان اريد من ذلك قوله ع فى
بعض الاخبار الواردة فى علاج التعارض فاذن انت مخير فلا ريب فى انه مشروط بفقد المرجحات
والمفروض انه مشكوك فيه وان اريد من ذلك الاطلاقات القاضية بمشروعية التقليد بعينه
انها مقيدة بخبر عمر بن حنظلة المتقدمة القاضية بوجوب تقليد الاعلم اذا كان احدهما اعلم
من الاخر ففى صورة الشك فى الاعلمية وعدمها لا يمكن التمسك فى دفع الاحتمال المزبور بالاد
بالاطلاقات المزبورة لانه من قبيل التمسك بالاطلاقات فى الشبهات المصداقية وهو غير جا

المجتهد وتكليف المقلد في صورة اختلاف

كما تقرر في الاصول فان قلت لا مانع من التمسك باصالة عدم الاعلمية في مثل المقام و
يترتب عليه التخيير والمناقشة فيه بان العمل بالاصل قبل الفحص عن المعارض ليس بجائز
فاسدة لان ذلك انما هو في الشبهات الحكمية واما المصداقية الموضوعية فقد تقرر في
محله جواز العمل به فيها من دون فحص قلت اولا ان اصالة عدم الاعلمية لا تقتضي بثبوت
التساوي الا على القياس الاصل المثبت الذي لا نعتمد عليه والتخيير بين المتعارضين انما هو
حكم من احكام تساويهما وتعذر احراز الاحد فان التخيير ليس كما من احكام التساوي وعدم الاعلمية
شرعا بل عقلا ولا يترتب على المستصحب الا احكامه الشرعية كما ثبت في محله عند ابطال الاصول
المثبتة ويورد عليه بالتزام كون التخيير في المقام شرعيا مستفادا من الادلة كما في باب تعارض
الاخبار فباصالة عدم الاعلمية وغيرها من وجوه الترجيح امكن اثبات التخيير بناء على كونه من
احكامه دون احكام التساوي ح ثانيا بان هذا الاصل معارض باصالة عدم التساوي الى آخر لكن
دعوى كونها امرا وجوديا شرعيا من بلوغ كل واحد من المجتهدين مقدارا معينا من العلم من دون
زيادة ونقصان الا ان يقال بان اصالة عدم الاعلمية حاكمة على اصالة عدم التساوي
مثلها على اصالة عدم التساوي بناء على ان الاعلمية ناشئة من ثبوت التخيير في المقام لان التساوي
شرط او يقال بان اصالة عدم التساوي مما لا يترتب عليه اثر شرعي من دون واسطة ارشاد
وهو اعلمية احدهما عن الآخر ولا يمكن اثبات الاعلمية بها الا على القياس الاصل المثبت الذي
لا نقول به او يقال بالمنع من كون التساوي امرا وجوديا شرعيا بل هو راجع الى امر عدمي وهو عدم
مزية احدهما على الآخر فتأمل وثالثا بان جماعة من الاصوليين انكروا امكان تساوي المجتهدين ولو
انه على فرض امكانه عديم الوقوع في الخارج او نادرة بحيث لا يمكن العلم به وح فيمكن المنع من جواز
العمل باصالة عدم الاعلمية الا بعد الفحص لقيام ظن التساوي كما في نظائره من الشبهات الموضوعية
التي لا يجرون فيها الاصل الا بعد التفتيش والحاصل انه كثيرا ما يتوقفون عن العمل بالاصل
الا بعد الفحص في الشبهات الموضوعية ايضا ولعل المقام من هذا الباب ويورد عليه بان مجرد
حصول الظن الذي لم يثبت اعتباره لا يقتضي بوجوب الفحص في اجراء الاصل في الشبهات الا فيما
ما لم يقم دليل معتبر على وجوب الفحص فيه كما في الشك في حصول الاستطاعة ونحوها ومن هنا يظهر
ان اصالة عدم الاعلمية اصل موضوعي حاكم على الوجوه الاربعة المتقدمة القاضية بوجوب
الفحص في المقام فالاقوى في النظر هو عدم وجوب الفحص عن الاعلمية في الصورة المزبورة واما الموضع
الثاني فتثبت الاعلمية بكل ما تثبت به سائر الموضوعات العامة وطريق معرفتها هو الشياع
من اهل الخبرة او القرائن المفيدة للعلم مثل كونه مرجعا للصلحاء والعلماء والاتقياء او شهادة

بالافضلية

في انه هل يجب الفحص عن الاختلاف

بالافضلية بين اهل الخبرة ونحوها ولك الاكتفاء بالظن ايضا لانسداد سبيل العلم بالاعلمية
غالبا كما مر بيانه وهل يشترط في حجية الظن في المقام تعذر تحصيل العلم فلو تمكن منه لم
يجز العمل بالظن او لا فيه قولان اقويهما الثاني للاصل السالم ولان سبيل العلم بالاعلمية متعسر
في الغالب فيقوم مقامه الظن بها وهذا الحرج النوعي يقتضي بعدم وجوب الفحص مط فلا يجب
الفحص ايضا في صورة التمكن من تحصيل العلم سيما مع القطع بعدم افضلية الاخرفان الظاهر
انه لا قائل بوجوب الفحص في هذه الصورة بل يجوز له الاخذ بالظن المذكور لكن لا يتعين عليه
ذلك بل يجوز له الفحص رجاء لانكشاف الخلاف وظهور التساوي كي يكون مخيرا بينهما المامية من
التوسعة التي ستثبت في الالتزام بقول احدهما خاصة بل الظاهر ان الاخذ باحتمال الافضلية
ح جائز ايضا فان لم ينكشف الخلاف بعد الفحص يتعين الاخذ بمقتضى الظن او الاحتمال وان لم يقطع
بانتفاء الافضلية في شيء من الجانبين وكان افضلية كل محتملة عنده فيحتمل القول بعدم جواز الاعتماد
على الظن فيه لدوران الامر بين المحذورين بل يجب الفحص والاظهر عدم وجوب الفحص في المقام ايضا
لما مر وقد يستشكل في الاكتفاء بالظن المزبور في مثل المقام وان كان ثابتا بدليل الانسداد بناء
على تقدير كون التخيير في المقام من الاحكام العقلية من جهة منافاته اقوى الامارتين
وقبح ترجيح المرجوح على الراجح لان غاية ما يقتضيه الظن المزبور هو ثبوت الاعلمية شرعا اذ
لم يكن في وجوب تقليد الاعلم من الاحكام الشرعية لم يترتب على ما قام عليه الظن المزبور اصلا وفيه انه
بعد قيام الامارة الشرعية على اعلمية احدهما يكون من قام عليه الامارة بمنزلة الاعلم الواقعي
في نظر العقل فيعامل معه معاملة الواقع كما في صورة قيام البينة او نحوها على ثبوت الاعلمية
الامر الرابع اذا علم اختلافهما في مقدار العلم وان احدهما اعلم من الآخر معينا ولكن شك في مخالفتهما
في الفتوى فلا يبعد ان ذلك الاعلم يخالف في رأي المفضول ففي وجوب الفحص عن الاختلاف ثم
تقليد الاعلم ان ظهر المخالفة وعدمه فيتخير بينهما ابتداء وجهان بل قولان منشأهما التأمل
في ان تقليد الاعلم هل هو واجب مطلقا او مشروط بثبوت العلم بالاختلاف اذ على تقدير وجوبه مط
يجب الفحص من باب المقدمة والذي اختاره غير واحد من المحققين هو الاشتراط مستدلا بامرين
واردين على الاصل القاضي بالاختلاف بناء على ان التخيير بعد الفحص واليأس عن الاختلاف والا
بقول الاعلم مع ظهور المخالفة مما لا اشكال فيه ولا شبهة بخلاف المبنى عليه قبل الفحص فانه
مشكوك يرجع الى اصالة الحجية واستصحاب الشغل وقاعدته والاقوى عدم الاشتراط ويدل
عليه امور الاول ان مقتضى الاصل عدم اختلافهما في الفتوى فهذا مزية بل اصالة عدم المانع
الجارية في سائر المقامات عند احراز المقتضي ويورد عليه بانه مع كونه من الاصول المثبتة وانه

من قبيل اثبات الحادث بالاصل معارض مع اصالة عدم الاتحاد بناء على ان ابصار وجودى الآن بقال بان الاتحاد فى الفتوى ليس شرطا فى ثبوت التخيير العقلى والشرعى فيه فى هذا المقام بل الاختلاف مانع فالاصل عدمه وهذا الاصل حجة فى المقام بعد ملاحظة كون غير الاعلم مع وجود الاعلم ايضا حجة شرعية شانية كما هو مقتضى اطلاقات الادلة فانها قاضية بثبوت المقتضى فى مثل المقام والثانى اطلاقات الاخبار العامة والخاصة الواردة فى مشروعية التقليد فان القدر المندرج تحتها بتيقن هو صورة الجهل بالمخالفة والثالث السيرة المستمرة من زمان الائمة الى هذا الان فان عادة الناس مستقرة الى المراجعة الى المفضولين مع الجهل بمخالفة قولهم لقول الافضل سلفا عن خلف الى الان بقال بان القدر المتيقن من السيرة المزبورة هو صورة عدم كون الاعلم معلوما اما هذه الصورة فهى مندرجة فيما دل على وجوب تقليد الاعلم من الاصل والمقبولة المتقدمة ويجاب عنه بان الاصل مما لا مسرح له فى المقام بعد ملاحظة قيام الدليل على التخيير فى المقام والمقبولة منصرفة الى خصوص صورة العلم بالاختلاف لانها المفروض فى السؤال فينصرف اطلاق الجواب اليها الآن يقال بان لفظ السؤال المنصرف الى الواقع اذ ليست فيها قرينة تقتضى حصر السؤال فى خصوص المعلوم فان قوله وكلاهما اختلفا فى حديثكم ظاهر فى تحقق المخالفة الواقعية اذ الالفاظ موضوعة بازاء المعانى الواقعية وليست موضوعة للامور المعلومة كما انها ليست منصرفة اليها فالاصل عدم جواز تقييدها بصورة العلم بالاختلاف مضافا الى ان ترك الاستفصال عن صورة عدم الاختلاف دليل على العموم بل يمكن ان يقال ان المناط منقح فى المقام فتامل ثم انه ذكر الوالد العلامة دام ظله العالى انه يشترط فى وجوب تقليد الاعلم امران احدهما العلم التفصيلى باختلاف الاعلم مع غيره فانه فى هذه المسئلة لا يجوز تقليد المفضول واحتج له بان القرائن الحالية شاهدة بكون السؤال عن خصوص صورة العلم بالاختلاف وليس السؤال مطلقا حتى يكون الجواب ايضا عاما شاملا لكلتا الصورتين والثانى ان يكون تشخيص الاعلم ميسورا فلو كان تحصيل العلم بالاعلمية موقوفا على ارتكاب الحرج لم يجب لك تقليده مع اجتماع الشرطين المزبورين يجب تقليد الاعلم انتهى فقلت له ان تحصيل العلم بالاعلمية موقوف على ارتكاب الحرج نوعا اذ الغالب تعسر حصوله فلا يجب تقليد الاعلم مطلقا فاجاب بان الحرج الغالبى ليس قاضيا بارتفاع التكليف نعم لو كان تشخيص الاعلم متعسرا بحسب العادة نوعا للمكلفين فى مثل زماننا هذا امكن الحكم بعدم وجوب تقليد الاعلم بالكلية ثم قال انا انما نقول بوجوب تقليد الاعلم فى خصوص هذا الفرد مع تيسر تشخيص العلم بالاعلمية كما فى عصر الشيخ ره فليس مستلزما للحرج المزبور والحرج الاغلبى مما لا دليل على ارتفاعه مع ان قاعدة الميسور الثابتة بالعقل و

النقل قاضية بوجوب الاتيان بالمستطاع فى مثل المقام ثم قال انا لا نسلم تحقق الحرج النوعى فى مثل المقام اذ لا نقول بوجوب تقليد الاعلم الموجود فى الدنيا وانما نقول بوجوب الاعلم الذى يكون الرجوع اليه ميسورا كاعلم البلد اذا حصل العلم التفصيلى بمخالفة المفضول معه فى الفتوى مع ان الحكم بجريان قاعدة الحرج فى المقام مستلزم لعدم وجوب تشخيص الافقه ايضا فى الاخبار المتعارضة لان ذلك اصعب من موضع البحث مع انه لا قائل ظاهرا بذلك فان الافقهية من جملة المرجحات التى يجب على المجتهد تشخيصها عند وقوع المعارضة بين الاخبار فقلت له ان الاجماع انما قام على وجوب الرجوع الى اقوى الدليلين ولا ريب فى ان الوثوق او الظن بافقهية راوى احدهما كاف فى ترجيحه على الاخر ولا نسلم قيام الاجماع على وجوب تحصيل العلم بالافقهية عند وقوع المعارضة بين الاخبار فكذلك الحال بالنسبة الى المقام فما ذكر من سقوط تقليد الاعلم مع تعسر تشخيصه غير مستقيم بل نلتزم بوجوب تقليد مظنون الاعلمية نظرا الى ان تحصيل العلم بالاعلمية مستلزم للحرج النوعى كان الامر دائر فى المقام بين التعيين والتخيير والاصل يقتضى الاول ولان مقتضى القاعدة فى كل مقام تعسر تحصيل العلم فيها نوعا كما فى تشخيص قيم المتلفات واروش الجنايات والعدالة والاوقاف والانساب هو لزوم العمل فيها بمقتضى الظن وهذه القاعدة صحيحة عند الاصحاب حتى عند من يقول بعدم حجية الظن مطلقا فاجاب دام ظله عن ذلك بان التمسك بالانسداد بحجية الظن فى مثل المقام يتوقف على امور اربعة الاول ثبوت التكليف وبقائه فى القدر الزائد على المعلوم الثانى عدم امكان الاحتياط او عدم وجوبه الثالث حصول الانسداد الاغلبى الرابع تساوى الظنون ولا ريب فى ان الشرط الاول منتف فى المقام فانا لا نسلم ثبوت التكليف بتقليد الاعلم مع تعسر تشخيصه ومجرد ثبوت الاحكام الفرعية علينا فى هذا الحال لا يقتضى ذلك فقلت له ان مقتضى رواية ابن حنظلة المتقدمة هو ثبوت التكليف بتقليد الافقه فى المقام لان قوله ع وافقههما كغيره من الالفاظ موضوعة للمعانى الواقعية وتشخيصها بعد ايضا واجب فاذا وجب على المكلف تقليد الاعلم الواقعى فى صورة الاختلاف وتعسر عليه تحصيله وجب عليه الاخذ بالظن فى تشخيصه اقتصارا على المتيقن فى الخروج عن الاشتغال اليقينى فاجاب دام ظله عن ذلك بان السائل انما سئل عن حال المتحير فلا يمكن ان يكون الجواب معلقا على امر مجهول عنده والتكليف بتقليد الافقه الواقعى المجهول عند المكلف من هذا القبيل فلا بد من ان يكون الجواب معلقا على امر معلوم وهو وجوب تقليد معلوم الاعلمية اذا كان معلوما فما ذكرته من لزوم البناء على الظن فى المقام غير مستقيم اذ التكليف بتقليد الاعلم منتف عند تعسر تشخيصه والبناء على الظن غير مستفاد من الرواية المزبورة ثم قلت له ان كثيرا

فيما كان المفضول اوثق من الفاضل

من الاخبار بل اكثرها مشتملة على السؤال عن حال المتحير مع ان طريقة الاصحاب مستقرة على حملها على المعاني الواقعية ما لم تقم قرينة على خلافها الامر الخامس اذا كان المفضول اورع من الافضل في الفتوى بحسب الامور الراجعة الى كيفية الاستنباط دون الامور الخارجية ، مثل ان يكون المفضول اكثر فحصا من الافضل واشد اجتهادا منه فهل يتعين ايضا تقليد الافضل او ينقلب الامر فيتعين ح تقليد المفضول باعتبار ما فيه من الوثاقة او التخيير وجوه او اقوال اظهرها الاول لاطلاق رواية عمر بن حنظلة المتقدمة ويحتمل الثاني لما معه من الوثاقة المقربة للقول من الواقع بحيث لا يعارضه زيادة ملكة الاعلم وهذا مبني على كون المناط المستفاد من المقبولة المتقدمة هو الاقربية والاوثقية لا مطلق الاعلمية او الافقهية كما هو الحال بالنسبة الى الاخبار المتعارضة الامر السادس قال في الفصول هل العبرة في الافقهية بان يكون افقه في غالب المسائل او يكفي كونه افقه ولو في المسئلة التي يرجع فيها وجهان اظهرهما في كلامهم الاول وقضية بعض الوجوه هو الثاني وعلى تقديره فالظ تعين الافقه في البعض بالنسبة الى البعض الذي هو افقه فيه حتى انه لو كان احدهما افقه في مباحث الطهارة والاخر في مباحث التجارة تعين تقليد كل منهما فيما هو افقه فيه ويتخير في الباقي في الرجوع اليهما والحمل بينا وبهما فيه انتهى والظ ان ما ذكر مبني على كون المناط المستفاد من المقبولة ونحوها هو الاوثقية والاقربية اما لو قلنا بان الاخذ بقول الاعلم مبني على التعبد المحض فان كان احدهما افقه في نوع المسائل او في اغلبها تعين تقليده وان كان احدهما افقه في مباحث العبادات مثلا والاخر في مباحث المعاملات كان المتجه هو التخيير لعدم شمول المقبولة لشيء منهما الامر السابع اذا تساويا في ملكة الفقاهة والاجتهاد وتفاضلا في الدين والورع فيه قولان قيل بوجوب تقليد الادين والاورع تمسكا بالاصل وقبح ترجيح المرجوح على الراجح وان الظن الحاصل في قول الاورع اقوى من غيره وفي كليهما نظر نعم يمكن ان يستدل لذلك بقوله ع في خبر عمر بن حنظلة المتقدمة الحكم ما حكم به اعدلهما الحديث على كون المستفاد منه هو كون كل من الافقهية والاعدلية موجبا للترجيح الامر الثامن انا ان قلنا بوجوب تقليد الاعلم فان كان احدهما اعلم في الفقه وسائر العلوم فلا اشكال في لزوم تقليده وكذا ان كان اعلم في الفقه مع التساوي في سائر العلوم واما مع التساوي في الفقه والاختلاف في سائر العلوم التي لها دخل في الفقه كالاصول والرجال والعربية ونحوها فهل يجب تقليد الاعلم في جميعها او في بعضها او يتخير مط وجوه او اقوال والاقرب انه لو كان لسائر العلوم دخل في الاعلمية امكن القول بترجيحه على غيره والا فلا الامر التاسع قال في المفاتيح الظ انه لا خلاف بين الاصحاب

نخان

في انه هل حكم غير الفتوى كذلك

في ان الترافع في زمن الغيبة حكمه حكم الاستفتاء فيجب الترافع الى الاعلم ان وجب تقليد الاعلم والا فلا واما في زمن الحضور فالظ من المعظم انه كذلك ايضا ويظهر من العلامة انه يجوز الترافع الى المفضول في زمن الحضور تبعا للشرائع قال لان خلله ينجبر بنظر الامام ع وهكذا حكم التقليد في الفتاوى انتهى وقد يورد عليه بان ما ذكر مخالف لمقتضى العمومات القاضية بجواز الترافع الى العلماء وما دل على ثبوت الولاية العامة للمجتهد ولا يمكن تخصيصها برواية عمر بن حنظلة المتقدمة لانها مختصة بصورة الاختلاف فما هنا لو كان الترافع الى الافضل واجبا لورد بيانه في الشريعة فعدم الدليل دليل العدم بل يمكن دعوى قيام السيرة على خلافه وايضا قد عرفت ان تشخيص الاعلم مستلزم للحرج النوعي فليس بواجب وتعيين الاعلم مقدمة للترافع اليه فلا وجوب لها بعد عدم وجوبها مضافا الى ان الاعلم غالبا ينحصر في واحد ولا ريب في ان تكليف عامة الناس بالرجوع اليه في مقام الترافع مستلزم للحرج الشديد والعسر المنفي عن هذا الدين مع ان ذلك مستلزم للحرج الشديد والعسر المنفي عن هذا الدين لوجوب تحصيل الاعلمية كما يجب تحصيل الاجتهاد فالاقوى جواز عدم الترافع عند الاعلم الامر العاشر هل حكم غير الاستفتاء من سائر ما يشترط في مباشرته الاجتهاد حكمها فيجب اعتبار الاعلم او الافقه وجهان بل قولان اقويهما الثاني لما دل على ثبوت الولاية العامة للمجتهد وجواز الرجوع اليه في امثال هذه المقامات الامر الحادي عشر اذا علم بفتوى المفضول بسماع منه او بتواتر او نحو ذلك وظن بفتوى الافضل باخبار عدل ونحوه مما يجوز الاعتماد عليه في معرفة مذهب المجتهد فهل يجب ح تقليد المفضول او يجب تقليد الافضل فيه وجهان بل قولان اقويهما الثاني لما دل على ثبوته ولا وجه للاول وثبوت الثاني مبني على وجوب تقليد الاعلم الامر الثاني عشر قال في المفاتيح اذا سئل المقلد المفضول مع تمكنه من الافضل فان علم المسؤل بذلك فالاحوط ترك الفتوى وان لم يعلم بذلك فله الفتوى ح حملا لفعل المسلم على الصحة انتهى والاحوط الافتاء للمفضول مط الامر الثالث عشر يظهر من جملة من الكتب انه اذا تعدد المجتهدون واتفقوا على الحكم جاز للمقلد العمل بالحكم من دون تعيين من يقلده فيه والاقوى عدم وجوب التعيين في المقام وان كان الاقرب وجوب البناء على شيء منهم من اول الامر في هذا المقام لكنه بعيد كما يظهر من ملاحظة ما مر الامر الرابع عشر اذا قلد المفضول لعدم التمكن من الافضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد فيه المفضول منه وهل يجب الرجوع الى الافضل فيما قلد فيه المفضول او لا فيه وجوه او اقوال يحتمل القول بوجوب الرجوع مط لاطلاق الدليل الدال على وجوب تقليد الاعلم فان مقتضى الملازمة رواية عمر بن حنظلة المتقدمة هو وجوب تقليد الاعلم مط فان المستفاد منها هو ان حكم غير الاعلم ليس بمعتبر في الشريعة اذا كان معارضا مع حكم الاعلم فكذلك الفتوى للاجماع المركب غاية الامر

في العمل [illegible] الفاضل

[illegible] ان التقليد [illegible] عمل [illegible] عن وجوب البناء [illegible] العمل [illegible]

في تفسير الأعلم

جاز تقليد المفضول في صورة العجز عن الأعلم لكان الدليل الدال عليه فيرجع فيما نحن فيه إلى
عموم الروايات المزبورة واستصحاب ثبوت الفتا منه في حقه غير جار في المقام سيما بعد ملاحظة
معارضته باستصحاب التخيير وبالاستصحاب التعليقي القاضي بوجوب التقليد الأعلم ثم نعم
لو تساويا في الفضل واحد منهما ثم صار الآخر أفقه منه فالظاهر وجوب العدول لأن الرواية
المزبورة مختصة بصورة كونه أعلم حال حدوث الحكم أو الإفتاء فلا يتعدى عن المقام الذي هو مورد النقل
فاستصحاب ثبوت الحكم المقلد فيه جار في خصوص المقام ويحتمل القول بالعدم مطلقا لاستصحاب
الصحة ولزوم الحرج غالبا في الرجوع وإمكان منع انصراف الإطلاق إلى هذه الصورة مع معارضته
بإطلاق الشهرة والإجماع المنقول بأنه لا يجوز الرجوع بعد تقليد المجتهد والتعارض بينهما عموم
من وجه والترجيح مع هذا الإطلاق ويحتمل التفصيل في المقام بين الأعمال السابقة واللاحقة
فيحكم بصحة الأعمال السابقة وترتيب آثارها عليها ولا تجب إعادتها للأصل وقاعدة الحرج وقد تقدم الكلام
في ذلك في مسألة عدول المجتهد عن الفتوى الأمر الخامس عشر الأعلم من كان أقوى ملكة وأشد استنباطا
بحسب القوة المقررة ونعني به من أجاد في فهم الأخبار مطابقة والتزاما إشارة وتلويحا وفي فهم
أنواع التعارض وتميز بعضها عن بعض وفي الجمع بينها بإعمال القواعد المقررة لذلك مراعيا
للقرينيات العرفية ونكاتها وفي تشخيص مظان الأصول اللفظية والعملية وهكذا إلى سائر وجوه
الاجتهاد وأما كثرة الاستنباط وزيادة الاستخراج الفعلي فلا مدخلية لها في الأعلمية بيان
ذلك أن صيغة أفضل وضعت لإفادة التفضيل والزيادة في الاتصاف بالمبدأ بحسب ما يراد منه
في ذلك الإطلاق من المعاني وللعلم إطلاقات عديدة معروفة فقد يطلق ويراد به مطلق الإدراك
المنقسم إلى التصور والتصديق وهذا مخصوص بعرف أهل الميزان وقد يطلق ويراد به الاعتقاد
الجازم أعني التصديق وقد يطلق ويراد به المسائل ومقابلة هذين القسمين مبني على كون المسائل
عبارة عن المحمولات المنتسبة أو كون التصديق عبارة عن نفس الإذعان وقد يطلق ويراد به
الملكة ولا ريب في أن المراد بالمبدأ في قولنا المجتهد الأعلم ليس هو الأول وهو واضح ولا الثاني
لأن التفضيل بحسبه يرجع إلى اختلاف مراتب التصديق شدة وضعفا ويكون المراد بالأعلم
من كان اعتقاده أشد من اعتقاد الآخر وعدم اعتباره في باب التقليد مقطوع به لأن العبرة في
الاجتهاد إنما هو الاعتقاد الراجح أعني الظن دون الجازم وأيضا لا مدخلية لتأكد الاعتقاد و
عدمه في الأقربية عن الواقع وقد عرفنا أن تقديم الأعلم إنما هو لكونه أقرب مع أن الاطلاع
على الأعلمية ح متعذر ومنحصر في إخبار المجتهد بنفسه عن مقدار اعتقاده مع أن إطلاق الأعلم
وإرادة هذا المعنى غير معروف في المحاورات حتى لا يحضرني الآن شيء من أمثلته ولعله لما اشترطوا

في المراد بالأعلمية

في صيغ التفضيل من كون المبدأ قابلا للشدة والضعف والعلم بمعنى التصديق الجازم ليس قابلا
لهما حقيقة أو في نظر العرف فإنهم غير فارقين بين أقسام العلوم من حيث الشدة والضعف وأما
المعنيان الأخيران فكل منهما يصح بناء التفضيل منه عرفا فإن الأعلم قد يطلق ويراد به أشد
ملكة وأقويها وهذا هو المتعارف الشائع في المحاورات فيما إذا قيل في بعض الصناعات مثل أن يقال
زيد أعلم من عمرو في النحو فإن المراد به ليس معرفة أحوال أواخر الكلم إعرابا وبناء فلا جرم يكون
المراد بالأعلم من يشتد فيه هذه الملكة بالنسبة إلى غيره لكن لا ينبغي التأمل في كون المراد بالأعلم
هنا هو المعنى الأخير أيضا وإلا فلأن المراد هو الأعلمية في خصوص الفقه والفقه عبارة عن ملكة
معرفة الأحكام الشرعية عن مداركها التفصيلية فالأفقه والأعلم في الفقه بمعنى أنه أشد
ملكة وأقوى استنباطا وهذا مثل ما يقال في حق بعض أرباب الصنائع بالفارسية زيد استاد
تر است در بنائی ونجاری فكما لا عبرة بالاستادية بكثرة الأعمال الصادرة وقلتها بل بشدة الملكة
وضعفها كذلك لا عبرة بكثرة الاستخراج وقلته في الأعلمية بل بشدة الملكة وضعفها وأما تأملنا
فلأن زيادة المعلومات ونقصانها مع الاستواء في الملكة سيان في تأكيد الظن الحاصل من الفتوى
جدا ومن الواضح البين أن تقدم الأعلم إنما هو لأجل أقربية قوله من الواقع وتأكد الظن الحاصل
منه فإذا جعلنا العبرة في تحقق الأعلمية ما لا يتكفل هذا المهم أعني تأكد الظن كان منافيا
للغرض مضافا إلى ما ورد أنكم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا حيث جعل مناط الأفقهية
ما يرجع إلى الجودة في فهم معاني الكلام لا إلى كثرة ضبط الأخبار فإن صاحب الملكة القوية أجود
فهما للمعاني من صاحب الملكة الضعيفة وبالجملة لا إشكال في أن المناط في الأعلمية على أمور لها
مدخلية في تقريب الفتوى من الواقع ومن الواضح أن قوة الملكة لها مدخلية تامة في ذلك
وأما كثرة الاستنباط وقلته فلا مدخلية لها حالا نعم ربما تكون سببا لزيادة الملكة و
اشتدادها فتكون معتبرة كما أنها قد تكون سببا لضعفها أي من حيث إن كثرة الاستنباط لا
يفارق غالبا عن كثرة التدبر ومسارعة النظر وهما يؤديان إلى ضعف الملكة شيئا فشيئا إلى
حيث يرتفع جدا ثم إن الأعلمية في مبادئ الفقه من الأصول واللغة والنحو والصرف ونحوها
مما لا إشكال في اعتبارها سيما في الأصول الذي عليه مدار استنباط كليات الأحكام وجزئياتها
فإذا وقع المعارضة بين الأعلمية في أحدها والأعلمية في الآخر وعمّا هو لا دخل في الاستنباط
فالأعلمية في الأصول مقدمة على الأعلمية فيما عداها كما أن الأعلمية في النحو مقدمة على
الأعلمية في الميزان نعم لو فرض المساواة في ملكة أصل الفقاهة مع فرض الاختلاف
في شيء من المبادئ سقط اعتبار الأعلمية منه جدا إذ لا عبرة بزيادة ما لا يوجب زيادة

في المراد بالأعلمية

الفقاهة والاجتهاد فالأعلمية في النحو مثلاً ليست إلا كالأعلمية في النجوم ح لكن اختار
صاحب الإشارات وربما نقل عن صاحب الكشف أيضاً أنه يؤخذ بقول الأعلم منهما ووجهه غير واضح
بعد فرض المساوات في ملكة استنباط الأحكام والاجتهاد وما في المفاتيح من الاحتجاج له بأن
الظن الحاصل من قوله أقوى وبقاعدة الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقن لعله خروج عن
مفروض الكلام الذي هو التساوي من حيث القوة المستلزم للتساوي بين الظنين مع قطع
النظر عن الأمور الخارجية والحق أن فرض تساوي قوة الاستنباط مع الاختلاف في شيء
من المبادي المتوقف عليها الاجتهاد خصوصاً الأصول لا يخلو عن إشكال وعلى فرض جوازه فما
قلناه والظاهر إمكان تحصيل الاتفاق على ذلك ولا تفاوت فيما ذكرنا بين أن يكون مستند
وجوب تقليد الأعلم الأخبار والإجماعات والشهرة وغيرها من الأصل والدليل العقلي وفصّل
صاحب المفاتيح بتقديم وجوب الأعلم على التقدير الثاني وعدم الوجوب على التقدير الأول مستدلاً
بأن القدر المتيقن من عبارات القوم الحاكمين بلزوم تقليد الأعلم هو لزوم تقليد الأعلم في
الفقه لأن كلامهم ينصرف إليه فيجب الرجوع في غيره إلى العمومات الدالة على صحة التقليد وهي
تقتضي التخيير ولا يعارضه قاعدة الاحتياط وما دل على لزوم الظن الأقوى وفيه ما عرفت من أن
زيادة العلم في شيء من المبادي إن أوجب قوة ملكة الفقاهة كان واجد الزيادة أفقه فيندرج
تحت الإجماعات قطعاً وإن لم يوجبها فلا معنى لكون الظن الحاصل من قوله أقوى ويلزم البناء على
التخيير على تقدير كون المستند غير الأخبار والإجماعات أيضاً فإنهما ح متساويان من حيث الفقه
والظن والحكم في مثله هو التخيير قاعدة واتفاقاً ثم لو سلمنا إمكان حصول الظن الأقوى من قوله
مع المساوات في الفقه نقول ينبغي الأخذ بقوله على تقدير كون المستند هي الإجماعات والأخبار
أيضاً لأن المستفاد منها سيما بعد ملاحظة استدلالهم بلزوم ملاحظة الظن الأقوى واستحالة الترجيح
بلا مرجح أن المناط في الترجيح هو احتمال الظن الذي خلا في أحد الجانبين نظير استفادة المناط من
أخبار الترجيح في تعارض الأخبار وربما يكون في الأخبار القاضية بتقديم قول الأعلم والأفقه إشارة
إلى ذلك نصّاً حيث أمر فيها بعد فرض التساوي في الصفات الراجعة إلى المفتي من العلم والورع و
نحوهما بالنظر إلى المرجحات الروائية فإن ذلك يدل على أن المدار في الترجيح هنا على قوة الظن و
ضعفها اللهم إلا أن يناقش فيه بأن المرجحات الروائية كالشهرة وأمثالها مرجحات خارجية بالنسبة
إلى الفتوى فلا اعتداد بها في المقام كما أشرنا إليه آنفاً ثم إني ما عثرت فيما حضرني من كتب الأصول على تعيين
المعنى المراد من الأعلم ولا ذكر له ولعلهم تركوه في وادي البداهة وأحالوه إلى متفاهم العرف كما هو الشأن
في سائر الموضوعات العرفية نعم ذكر فيه وجوهاً صاحب المفاتيح حيث قال هل المراد بالأعلم الأكثر

في عدم جواز تقليد المتجزي

فقط المسائل الاستدلالية لا بقوة استخراجها والأكثر بحيث يظهر فيه إشكال ولو إجمالاً مصرحاً بشيء
مما ذكرناه قال والتحقيق يقتضي الرجوع هنا إلى العرف فكل من يطلق عليه عرفاً أنه أعلم يجب الرجوع
إليه انتهى ولعله غير مناف لما ذكرنا كما لا يخفى ومن الشرائط المعتبرة في المقلَّد بالفتح على ما ذكره
الوالد العلامة دام ظله العالي وجماعة من الأصوليين أن يكون مجتهداً مطلقاً بأن يكون له ملكة
يقتدر بها على رد الفروع إلى الأصول واستنباط حكم الأصول من أدلتها التفصيلية على
الوجه المعتد به عند الفقهاء فلا يجوز تقليد غيره وإن كان أخذ الحكم عن طريق معتبر كالمقلد
والمتجزي والعامي القاطع بالحكم وذهب جماعة من المحققين إلى جواز تقليد المتجزي للقول الأول
أمور الأول الأصل المقرر تارة بأن الأمر دائر بين التعيين والتخيير ومقتضى الأصل هو التعيين
وأخرى باستصحاب بقاء التكاليف الشرعية إلى أن يتحقق المزيل وهو لا يتحقق إلا مع مراعاة
الشرط المزبور وثالثاً بأن مقتضى الأصل هو حرمة التقليد وحرمة العمل بما لا يعلم الثاني
قيام الإجماع عليه الثالث الإجماعات المنقولة في جملة من الكتب قال في المقاصد العلية
الإجماع واقع على أنه لا يجوز الفتوى والحكم للقاصر عن درجة الاجتهاد فإن الظاهر أن المنساق
من عدم الجواز هو عدم النفوذ مع أن حرمة الإفتاء مستلزم لحرمة القبول والعمل بمقتضاه إذ
لا قائل بالفصل بين المقامين المزبورين والاجتهاد منصرف إلى المطلق وفي مجمع الفائدة عدم جواز
الإفتاء لغير المجتهد متفق عليه وقد نقل الوفاق غيرهما أيضاً وهذه الإجماعات مخصصة للعمومات
أو الإطلاقات القاضية بمشروعية التقليد لأنها أخص منها وقد يورد عليه بالمنع من انصراف
لفظ الاجتهاد والمجتهد إلى خصوص المطلق بل يعم المتجزي سيما لو استنبط كثيراً من المسائل فعلاً وإن
لم يقتدر على استنباط الباقي الرابع مقبولة عمر بن حنظلة وفيها انظروا إلى من كان منكم قد
روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم
حاكماً فإذا حكم بحكمنا ثم لم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف وعلينا رد الحديث فإن قوله ع وعرف
أحكامنا ظاهر في الاستغراق العرفي أما لأنه المتبادر منه وأما لأن تعذر حمله على الاستغراق
الحقيقي من جهة قيام الإجماع على خلافه يقتضي حمله على الاستغراق العرفي وقد يورد عليه بوجوه
أحدها أنها معارضة مع ما دل على جواز تقليد مطلق العالم والتعارض بينهما عموم من وجه لأن
هذه الرواية تعم الحكم وتلك الأدلة تعم المتجزي ويمكن دفعه بأن المقبولة أقوى منها بسبب اعتضادها
بالشهرة والإجماعات المنقولة والأصول المقررة وما دل على حرمة التقليد وغير ذلك من وجوه الترجيح
غاية الأمر التكافؤ ومقتضاه التساقط والرجوع إلى ما دل على حرمة التقليد والأصل القاضي
بلزوم الاقتصار على تقليد المجتهد المطلق في المقام ثانيها أنها مختصة بالحكم فلا تعم الإفتاء إلا أن

يقال بان قضية الاجماع المركب قاضية بلا عتبار ذلك في الفتوى ايضا ثالثها انها معارضة
مع رواية ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا وقد يورد عليه بانها ضعيفة
بابي خديجة وانجبارها بالشهرة ممنوع وبان هذه الرواية شاملة بالنسبة الى المتجزي والمطلق
جميعا والمقبولة مختصة بالثاني فيجب حمل الرواية على المقبولة رابعها انه لا دلالة في المقبولة
المزبورة على عدم جواز الرجوع الى غير المجتهد المطلق لخروجها عن جميع المفاهيم المعتبرة ولا دلالة فيها
على الحصر وانما القدر المستفاد منه هو جواز الرجوع الى المطلق ويورد عليه بان الامر ظاهر في الوجوب
التعييني فاذا وجب الرجوع الى المطلق تعيينا لم يجز الرجوع الى غيره الا ان يقال بان هذه الرواية واردة
في جزئيات جعل الطريق ومن البين ان جعل طريق معين لا ينافي وجود طريق اخر وبعبارة اخرى نقول
ان هذه الرواية ارشادية ناظرة الى الطريقة المتعارفة عند العقلاء من رجوع الجاهل الى العالم
فلا دلالة فيها على الحصر كما يشهد قوله ع فقد روى وحديثنا اذ من البين ان رواية الحديث ليست شرطا
في نفوذ فتواه الا ان يقال بان هذا القيد وارد مورد الغالب نظرا الى ان معرفة الاحكام ملازمة
مع رواية الحديث في الغالب وتفصيل الكلام انه يستفاد من المقبولة المذكورة احكام شرائط على حدة
كلها معتبرة في الحاكم والمفتي وغيرهما ممن يتصدى المناصب المقررة للمجتهد الاول الايمان لقوله منكم
لان غير المؤمن يجب التثبت عند خبره وهو مناف للتقليد الثاني ان الذكورية لقوله منكم فان
هذا الخطاب مختص بالرجال والتغليب مخالف للاصل والظاهر الثالث العدالة لذلك ايضا وعليه
النظم بقوله اعدلهما الرابع الكتاب والسنة ويكفي منهما ما يحتاج اليه ولو بمراجعة اصل صحيح والعلم بالاجماع و
الخلاف لئلا يفتي بما يخالفه والعلم بالكلام وبالاصول وباللغة والنحو والتصريف كيفية الاستدلال
وعلى ذلك دل بقوله وعرف احكامنا فان معرفتها بدون ذلك محال الخامس العلم بالناسخ والمنسوخ
والمحكم والمتشابه والظاهر والماول ونحوها مما يتوقف عليه فهم المعنى والعمل بموجبه كالمجمل والمبين و
العام والخاص السادس العلم بالجرح والتعديل ويكفي الاعتماد على شهادة الاولين كما اشتمل عليه كتب
الرجال اذ يتعذر ضبط الجميع من تطاول الازمنة وفي الكافي ومن لا يحضره الفقيه بلاغ واف وبيان
شاف والى ذلك اشار بقوله وروى حديثنا السابع العلم بمقتضى اللفظ لغة وعرفا وشرعا الثامن
ان يعلم من المخاطب ارادة المقتضى ان تجرد عن القرينة وارادة ما دلت عليه القرينة ان وجدت ليثق
بخطابه وهو موقوف على ثبوت الحكمة التاسع ان يكون حافظا ليتعذر درك الاحكام من دونه العاشر
ان يكون متصفا بالقوة القدسية التي بها يقتدر على استنباط الاحكام الشرعية من مداركها الاصلية
وبها يقتدر على رد الفروع الجزئية الى الاصول الكلية الحادي عشر ان يكون زاويا بالعولة فقد روى حديثنا
الثاني عشر ان يكون ناظرا في الحلال والحرام اعني متتبعا في الاحكام التحليلية والتحريمية والظاهر ان هذا

القيد وسابقه وارد ان مورد الغالب الثالث عشر ان يكون مجتهدا مطلقا بان يكون له ملكة
يقتدر بها على معرفة نوع الاحكام الشرعية الرابع عشر ان يكون عارفا بنوع الاحكام بحيث يصدق
عليه انه عارف بالاحكام الشرعية ويمكن ان يقال بعدم اعتبار المعرفة الفعلية بنوع الاحكام بل
يكفي القوة والالزم خروج اكثر المجتهدين عن ذلك بل قيل بانه يصدق على من كانت له هذه الملكة انه
عارف بالاحكام فيرجع هذا الشرط الى سابقه الخامس عشر الحيوة السادس عشر ان يكون عاقلا اذ
المجنون ليس عارفا بالاحكام السابع عشر ان لا يكون مرتدا واليه نبه بقوله الى رجل منكم فتدبر و
قد يستفاد من المقبولة المزبورة احكام اخر منها وجوب الرجوع الى من كان متصفا بهذه الشرائط
في الجملة او في جميع الامور الراجعة الى الامام ومنها وجوب التراضي بما حكم به ومنها حرمة الرد عليه
في الاحكام الشرعية مطلقا جزئية كانت او كلية وكون الرد عليه كبيرة على قول ومنها وجوب القبول
منه تعبدا ومنها عدم وجوب طاعته قبل صدور الحكم عنه وان حصل العلم بانه يحكم او ثبوت
الامر عنده ومنها عدم وجوب طاعته في غير الاحكام الشرعية واليه نبه بقوله فاذا حكم بحكمنا فان
مفهومه يقتضي عدم وجوب القبول اذا لم يحكم بالاحكام الشرعية وهذا اعم من ان لا يحكم اصلا او حكم
بغير الاحكام فتدبر ومنها جواز البقاء على تقليد الميت ومنها عدم وجوب طاعته اذا لم يحكم بمقتضى
الطريقة المقررة في الشريعة ولذا قالوا لو حكم الحاكم لا ينقض الا اذا خالف الواقع او القاطع ومنها
حجية قول المجتهد مطلقا الا ما اخرج ومنها نفوذ حكمه على مجتهد اخر ومنها نفوذ فتوية على مجتهد اخر في
خصوص المسائل التي لم يستنبطها فعلا ومنها عدم جواز تقليد العامي لانه ليس عارفا بالاحكام
الشرعية ومنها حرمة الافتاء والحكم من غير علم اذ لا فائدة في اشتراط معرفة الاحكام الا الحكم والافتاء
بمقتضاها ومنها وجوب الفحص عندهم الشك في كونه مستجمعا لتلك الشرائط لان مقدمة الواجب واجبة ويستفاد
وجوبها من الخطاب المتعلق بذي المقدمة بل قد يستفاد ذلك من قوله ع انظروا ومنها نفوذ حكم الحاكم
اذا كان في حال الحكم جامعا لتلك الشرائط ثم فقد بعضها او جميعها الخامس من الادلة ان غير المجتهد
ليس عالما بالحكم وانما التقليد طريق لعمله وقد روى الشيخ في الصحيح عن الباقر ع قال من افتى الناس
بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه والاخبار
والاجماع في ذلك متواترة واما المتجزي فهو ايضا وظيفته التقليد في عمله باجتهاده وعلمه والتقليد
لا يوجب له علما ومن المعلوم انه لا بد للمفتي ان يكون مقدمات حكمه ومقدمات مقدماته معلومة
عنده على سبيل الاجتهاد دون التقليد واما العامي القاطع فلا يؤمن ان يكون قطعه خطأ فلا
يجوز الاعتماد عليه ويورد عليه اما اولا فلان ما ذكر من ان التقليد طريق للعمل فمع ذلك يدل
على حرمة الافتاء بغير علم مستفيم لما عرفت من ان فتوى المجتهد كسائر الطرق الشرعية قاضية

في عدم جواز الرجوع الى المتجزي

بثبوت الحكم المقلد فيه سلمنا كونه طريقا اليه لكنه لا يقتضي حجيته الا فتاء فمقتضاه لان حاله حال الاصول العملية من البراءة والاشتغال والاستصحاب ونحو ذلك نعم يمكن دعوى الاجماع على عدم جواز تقليد العامي وان كان قاطعا بالحكم الشرعي وثانيا فلان المتجزي بما انقطع بجواز المتجزي في الاجتهاد وحجية ظنه في حقه فلا يتوقف نفوذ افتائه على التقليد واذا ثبت جواز تقليده فبهذا المقام بان في غيره بالاجماع المركب ويمكن الاستدلال للقول بجواز تقليد المتجزي بامور منها قوله ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله واعترض على هذا الاستدلال بوجوه احدها انه يمكن ان يكون المراد من هذه الرواية الامر بالرجوع الى الروايات المروية في السنة الرواة وهو مسلم لكنه لا يقتضي حجية قول الراوي في فتواه ان الامر بالرجوع الى الراوي اعم من ذلك لان مقتضاه حجية قول الراوي من كون المقدم منها هو حجية جميع اقواله من رواياته وفتاويه واحكامه وثانيها ان لفظ الراوي لا يصدق الا على من كان ناقلا للروايات كثيرا بحيث يصدق عليه اسم الراوي حقيقة كما هو الحال بالنسبة الى الصناعات المعروفة كالتاجر ونحوه فلا دلالة فيها على جواز تقليد المتجزي ان لم يدل على المنع منه الا ان يقال بان جواز تقليد المتجزي في المقام يستلزم لجواز تقليده مط اذ لا قائل بالفصل بينه وبين غيره او يقال انا لا نقول بجواز تقليد المتجزي الذي استنبط جملة من المسائل فقط بل نقول بجواز تقليد من استنبط كثيرا من المسائل بحيث يصدق عليه اسم الراوي عرفا حقيقة وان لم يكن مندرجا في اسم المطلق اصطلاحا وثالثها ان المراد بالحوادث هو المجموع ولا ريب في انه لا يمكن ارجاع جميع الحوادث الى المتجزي وهذا قرينة على ان المراد من الرواة هو من كان مجتهدا مط وفيه ان الامر بارجاع الحوادث الى الرواة من قبيل مقابلة المجموع بالمجموع لا مقابلة المجموع بالاحاد ولذا يجوز التمسك بها على جواز التبعيض في التقليد وتوضيح ذلك انه يستفاد من الرواية المزبورة ان الراوي حجة ويجوز الرجوع اليه مط فيندفع الاشكال المزبور ورابعها ما ذكره بعضهم من المنع من كون الاحكام الشرعية من الحوادث الواقعة ويجاب عنه تارة بالتزام كون المسائل التي تقع في محل الابتلاء من الحوادث الواقعة كما يظهر من ملاحظة العرف واللغة وبان ثبوت الرجوع الى المتجزي في خصوص الحوادث الواقعة والاعتماد عليه فيها يستلزم جواز تقليده بالاجماع المركب وخامسها ما ذكره بعض المحققين من ان الحكم بحجيته مط كما هو مدلول الرواية لا يستقيم بالنسبة الى المتجزي اذ لا يصلح ان يكون حجة على سبيل الاطلاق مع عدم اقتداره على استنباط اكثر المسائل ولا ينافي ذلك عدم كون المطلق عارفا بالاحكام فعلا اذ مجرد الملكة والقوة القريبة كاف في صحة اطلاق الحجة عليه على سبيل الاطلاق وفيه ان غاية ما في الباب هو قيام الضرورة على عدم جواز تقليد المتجزي في

في انه هل يجوز الرجوع الى المتجزي

خصوص المسائل التي لا يقدر على استنباطها فيكون الرواية المزبورة من قبيل العام المخصص وهو حجة في الباقي ومنها استقرار طريقة العقلاء طرا على الرجوع في كل صنعة الى اهل الخبرة المتعلق بها في امورهم العادية ومقتضاه جواز رجوع العامي الى من هو عارف بالاحكام الشرعية من غير فرق في ذلك بين المطلق والمتجزي اذ لو لم تكن هذه الطريقة كافية شرعا في استعلام الاحكام لوجب على المعصومين ع ردعهم عن ذلك ولو كان الردع واردا في الشريعة لوصل الينا لانه من الامور التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة فعدم الدليل دليل العدم وعدم الردع دليل على ثبوت التقرير والامضاء في هذا المقام وبتقرير اخر نقول ان مقتضى السيرة المستمرة هو جواز تقليد المتجزي ومنها ان ما دل من الكتاب والسنة على حجية الطرق المقررة في حق المجتهد المطلق يدل بعمومها على حجيتها في حق المتجزي ايضا كاية النفر ونحوها وهذه الاية كما تدل على جواز عمل المتجزي بروايتهم كذلك كما تدل على جواز عمل العامي بفتويهم وتوضيح ذلك ان العمل بمدلول الطرق المقررة والمدارك المخصوصة واجب على المجتهد والعامي جميعا والمجتهد بمنزلة النائب من قبل العامي في استعلام الاحكام من الادلة كما نص عليه كثير من الاجلة فيكون المجتهد حجة على المقلد مط وقد يورد عليه بان التكليف بالعمل بالطرق مختص بالمجتهد لعدم تحقق القدرة العرفية للعامي فلا يمكن القول بشمول التكليف المزبور بالنسبة اليه وما ذكر من ان المجتهد بمنزلة النائب مما لم يقم دليل على ثبوته وما ذكر من ان اية النفر قاضية بجواز تقليد المتجزي غير مستقيم لان التفقه في الدين لا يتحقق الا مع كونه عارفا بنوع الاحكام المتعلقة بالدين ولا يصدق على من عرف بعض احكام الدين ولذا لا يقال ان المتجزي فقيه كما يظهر من ملاحظة العرف سيما بناء على القول بان لفظ الدين كسائر اقسام المفرد المحلى باللام من الفاظ العموم والجواب ان جعل المجتهد بمنزلة النائب مستقيم بعد ملاحظة استفادته من الادلة القاضية بمشروعية التقليد وما ذكر من ان اية النفر منصرفة الى خصوص الانذار الحاصل من المجتهد المطلق غير مستقيم اذ يصدق على من علم جملة من الاحكام الدينية انه تفقه في الدين فيجب الانذار عليه ومقتضاه جواز القبول منه والاعتماد عليه ولا ينافي ذلك انصراف لفظ الفقيه الى خصوص المطلق لامكان التفرقة بينهما من ملاحظة العرف ومنها الادلة القاضية على جواز التقليد وجواز الرجوع الى العلماء في تعلم الاحكام كاطلاق الاجماعات المنقولة على مشروعية التقليد وقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واية النفر والنصوص الواردة في الكتاب والسنة القاضية بحرمة كتمان العلم والاخبار القاضية بالمنع من الافتاء على وجه مخصوص فان مفهومها يقتضي جواز الافتاء والخبر المروي في البحار عن المحاسن عن ابي جعفر ع قال ويقول العلماء فاتبعوا وخبر عنوان البصري عن ابي عبد الله ع

فی اشتراط الضبط وغلبة الحفظ

یقول سل العلماء ما جهلت وقوله ع فاسئلوا فی دینکما علی کل من فی سنا وکل کثیر القدم فی من نا فانهما کافیکما انتهى وقوله ع من تعلم بابا من العلم عمن یثق به کان افضل من ان یصلی الف رکعة وقوله ع اطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهله الی غیر ذلک من الاخبار ثم هذه الادلة تعم المطلق والمجتزی جمیعا فالاقوی فی النظر هو جواز تقلید المجتزی ومن الشرائط المعتبرة فی المقلد بالفتح علی ما ذکره الشهیدان فی الذکری والروضة الضبط وغلبة الحفظ فلو غلب علیه النسیان لم یصح کما فی القاضی عند جماعة واستدل الوالد العلامة دام ظله لذلک بعدم الوثوق بفتواه وانتفاء الاعتماد علیه فان کل من کان کذلک لا یعتمد بقوله ویدل مفهوم ما ورد فی بعض الاخبار القاضیة بحجیة خبر الثقة معللا بالوثاقة کما فی قوله ع لانه ثقة فانه یقتضی دون القبول وعدمه مع عدم حصول الوثوق وعدمه ویشیر الیه روایة اخری فیونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم دینی فقال لا باس فان جواب الامام ع تقریر لکلام الراوی فیستفهم وکان الراوی قاطع بحکم جواز الاخذ ممن لا یوثق به فتقریر الامام ع ایضا قاض بذلک وفی الذکری لتعذر درک الاحکام من دونه وقد یستدل لذلک ایضا بالعمومات المانعة عن العمل بغیر العلم من الکتاب والسنة وبما دل علی حرمة التقلید وبما دل علی حرمة العمل بالظن خرج منها فتوی الضابط ونحوه فیبقی غیره مندرجا فیها ثم ان المراد من اعتبار الضابطیة فی هذا المقام واشباهه کالراوی والقاضی ونحوهما محتمل لامرین احدهما ان یراد من ذلک انه یشترط فیه ان یکون حفظه اکثر من نسیانه بحسب بناء عن معظم الناس فی هذه الصفة والاقرب عدم اشتراط الضبط بهذا المعنی لاصالة بقاء صحة تقلیده فیما اذا کان متصفا بالصفة المزبورة ثم زالت عنه ویلحق غیره به بعدم القائل بالفصل ولانها لو کانت شرطا للزم الحرج وللعمومات القاضیة بمشروعیة التقلید وحجیة قول العلماء ولسیرة المسلمین ولانها لیست شرطا فی القاضی فکذا فی المفتی وثانیهما ان یکون المقصود من ذلک انه یشترط فیه ان لا یکون کثیر النسیان ولا یکون نسیانه خارجا عن العادة وان لا یکون غیر مستوی الخلقة فی هذه الصفة وهذا هو الاقوی ومن الشرائط علی ما ذکره جماعة من الاصولیین ان یکون ذکرا فلو کان انثی او خنثی لم یجز تقلیدها ویجوز له العمل باجتهادها وقد نقل الشهید الثانی فی ضمنه الاجماع علی اشتراط الذکورة ویؤیده ما فی الاخبار من نقصان عقلها ودینها وقیام اثنتین منهن مقام رجل واحد فی الشهادة غالبا وعدم صلاحیتها للامامة للرجال ونحوی ما دل علیه النص والفتوی من انها لا تولی القضاء وما ورد من انه لا یصلح ولیهم امرأة مضافا الی ان العمدة فی ادلة التقلید هو الاجماع والعقل وهما لا یجریان فی محل الکلام وکذا الاخبار فانها ضعیفة الشمول لذلک وقد یفصل بین عمل المرأة بقول مثلها وعمل الرجل به فیجوز الاول دون الثانی والوجه المنع مطلقا ومن الشرائط علی

ما ذکره بعض ... ان یکون ... [illegible]

فی شرائط الضبط والحفظ فی المفتی

اما علی القول بکفره فقط واما علی القول بعدمه فللاجماع المنقول فی ضمنه والاحتیاط والتنفر عنه ولان امامته وشهادته ممنوعتان فالافتاء اولی بالمنع ومن الشرائط علی ما ذکره غیر واحد من الاصولیین الکتابة والحریة والبصر والنطق ذکرها الشهید الثانی فی ضمنه ونسب الثلاثة الاول الی الاکثر ولم اقف لسائر الاصحاب علی اشتراطها نعم قد یستدل لذلک بالاصل وما دل علی حرمة العمل بغیر العلم ویدفعهما ما مر نعم یمکن تعلیل اشتراط الحریة بقوله تعالی عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء فانه یثبت حجرها المعنی سیجر بالکتاب ومطلقا علی ما ذکروه باب ومنها العلم العقلی والعادی والمراد بالاول ما لم یحتمل خلافه عقلا وبالثانی ما لا یحتمل خلافه عادة وان لم یمتنع مخالفته للواقع عقلا وثبوته بالاول واضح وکذا الثانی للسیرة المستمرة بین المسلمین علی الاکتفاء به فی جمیع المقامات بل هو من الامور الضروریة عند کافة اهل الادیان بل هو ضروری عند کافة العقلاء ویدل علیه ایضا ما دل علی وجوب التعلیم والتعلم فان شیوعها العلم العادی واضح ولان الاقتصار علی العلم العقلی یستلزم الحرج العظیم والعسر الشدید وهما منفیان فی هذه الشریعة ومنها الظن الاطمینانی الذی یعامل معاملة العلم عادة ولیس المراد منه الظن بل المراد منه ما یصدق علیه العلم عرفا وان لم یمتنع مخالفته للواقع عادة ذکره جماعة من المحققین متمسکا بالسیرة المستمرة وبانه لو لم یجز الاکتفاء بذلک لزم الحرج ولانه من الامور التامة السیرة فعدم الدلیل علی المنع دلیل علی الجواز وقد یستدل له ایضا بما دل علی وجوب التعلیم والتعلم وما ورد من الحث فی طلب العلم والانصاف ان الاستدلال بالخبر علی المط انما یستقیم اذا کان ذلک مما یصدق علیه العلم عرفا علی سبیل الحقیقة او علی سبیل المجاز الشایع المشهور بحسب الاستعمال فلا عبرة بالتسامح العرفی الاستعمال المجازی فی هذا المقام کما هو الحال بالنسبة الی سائر المقامات ومنها البینة ویدل علیه کلما دل علی حجیة البینة فی سائر الموضوعات والظ انه لا یثبت الاجتهاد بشهادة النساء منفردات ولا منضمات وهل یثبت بخبر العدل الواحد وشهادته او لا وجهان بل قولان للوجه الاول عموم ما دل علی حجیة خبر الواحد وما دل علی ان الاصل فی اقوال المسلمین وافعالهم هو الصحة وللوجه الثانی الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغیر العلم وفصل فی المفاتیح بین صورة حصول الظن من ذلک وبین عدمه فیثبت الاجتهاد به فی الاول دون الثانی والمعتمد هو الاول ومنها ما ذکره جماعة من الاصولیین وهو ان یغلب علی ظنه انه مجتهد فیجوز الاکتفاء به فی الحکم باجتهاده وهو من الظ من قول جماعة منهم حیث یجوز الاکتفاء بالامارات الظنیة واحتجوا لذلک بان نفی الاقتصار علی العلم وشهادة العدلین منه للحرج علیهما فلیس بلازم فیلزم حجیة الظن مط اذ لا قائل بالفصل علی الظ وبان الاشتغال وعلی المتنزل مط فی ذلک هو المعهود من سیرة المسلمین کما لا یخفی مضافا الی شهرة القائل بذلک ویؤیده ما ذکر مضمون ما دل علی قبول شهادة العدلین من مرسل یونس عن مولانا الباقر ع خمسة اشیاء یجب علی الناس الاخذ فیها بظاهر الحال الولایات والمناکح والذبائح

في اشتراط دعوى المفتي اجتهاد نفسه

والشهادات والانساب وعدّ اشارة العلامة وابنه والسيد عميد الدين والشهيد الى وجوه المخالف في ذلك ولا يخفى عليك ما في الجميع فالاقوى عدم جواز الاكتفاء ومنها ما ذكره بعض الفقهاء وهو ان يدعي بكون المفتي مدعيا الاجتهاد نفسه فانه مصدق في دعواه ولعل سنده اصالة الصحة في اقوال المسلمين وافعالهم وان الاجتهاد مما لا يعلم الا من قبله فيصدق في دعواه وانه يدعي بلا معارض فيكون قوله معتبرا وانه مخبر عن اعتقاده فنعم كلما دل على حجية الخبر

فائدة اذا قلد مجتهدا جامعا للشرائط في حكم من الاحكام الشرعية الفرعية فهل يجوز له ان يقلد مجتهدا اخر جامعا للشرائط في حكم من الاحكام ومسئلة اخرى اذ لا يجوز ذلك فلا يجوز التبعيض في التقليد فيه وجهان والاول مذهب المعظم والثاني محكي عن بعض الاصوليين المتبحر هو الاول والمستند فيه امور الاول وليس الاجماع المنقول في كلام بعض الفحول المعتقد بالشهرة وشذوذ المخالف بل نعلم ظهور الخلاف لنا الثاني انه كان يصح له الرجوع في كل مسئلة الى اي مجتهد شاء قبل التقليد فالاصل بقاء التخيير بعد الثالث العمومات القاضية بمشروعية التقليد وحجية قول المجتهد فان مقتضاها هو جواز التبعيض بان كل واحد واحد من العلماء حجة على كل واحد واحد من الجاهلين والمقلدين والمنع من جواز التبعيض مستلزم لانحصار الحجة في واحد منهم وهذا مخالف للادلة المزبورة وايضا فان كل مسئلة لها حكم يختص بها فكما لم يتعين في المسئلة الاولى الاتباع لشخص معين بل كان مخيرا في اتباع من شاء فكذا في المسائل الاخر لعدم الربط بينهما واستدل بعض الاصوليين لذلك بان لزوم الاقتصار على مجتهد واحد في جميع المسائل مستلزم للحرج العظيم غالبا فلا يجب فتم فتدبر هذا الكتاب المستطاب في شهر جمادى الاولى سنة وتسعين وثمانين بعد الالف من الهجرة النبوية

كرمانشاه کتابخانه عمومی
آیت الله حاج شیخ عبدالجلیل جلیلی
تأسیس شعبان ۱۳۸۸ مطابق ... ۱۳۴۷

داد بگلندام دختر به پیش برزو درآمده دید که برزو برآشفت که کجا رفته بودی اگر بعزت خدا آتش نکونی رستم بپا مد بکشتن میدهم و دیگر پیش من بیا گلندام احوال ترا بتمامی شرح داد گفت اگر باور نداری کسی پیش بهرام جواهرفروش بفرست به برزو گفت زن مانند بالا و خالهای موزون بر اطراف رو داشت بسیار نالان و گریان بود انگشتری بمن داده که خراج اقلیمست برزو گفت او را بده تماشا کنم چشم برزو که بر انگشتر افتاد شناخت که همچنا با پهلوان را گریه گرفت خواست که پنهان بدارد گلندام مطلب را فهمیده انگشتر را بیرون آورده پیش برزو گذاشت گفت اگر نکوئی خود را هلاک میکنم رستم مرا اشنا بخشیده است و کنیز توام اگر مطلبی داری از من نهان مساز برزو گفت می ترسم که راز مرا فاش نمائی گلندام قسم یاد کرد برزو گفت آن زن مادر منست که بخلاصی من آمده است پیش او برو با او صحبت بدار تا وقت فرصت بگو که فرزندت سلام میرساند و گفت بگو در شهر سه دست یراق و زین و اسلحه بهم رسانیده امشب در پای فلان برج نگهدار با او تو بدانجا رویم بر اسبان سوار شده بجانب توران رویم و من ترا بانوی حرم خود میکردانم گلندام برخاسته پیش مادر برزو آمده او را ملاقات کرد و ساز بسیار نواخت تا وقت شد گلندام و شهرو در پهلوی یکدیگر خوابیدند گلندام تفصیل را بتمامی بعرض رسانید شهرو خوشنود گشته چون روز شد چون روز شد با بهرام قدم بشهر نهادند سه اسب و سه سلاح خریدند متوجه ارک شده خود را بگلندام رسانیدند سوهانی با او داده گلندام پیش برزو درآمد بندهای او را او را سوهان کرده بند را از دست و پای پهلوان برداشته و از زندان بیرون آمدند تا پای برج رسیدند کمند بر کنگره برج انداخته خود از آنطرف فرود آمدند یراق در بر کرده بر مرکب نشسته و جلو مرکب را گردانیده متوجه توران شدند اما چون آفتاب سر زد فرامرز گفت چند روز است که از برزو خبر ندارم رفته او را به بینم برخاسته بدر زندان آمده میان راه زندانبان آشفته برسیدند فرامرز گفت چرا آشفته هستید گفتند ای پهلوان زاده برزو را برده اند آه از نهاد فرامرز برآمد و دنیا در نظرش تیره و تاریک گردید که جواب رستم را چه بگویم برگشته با هزار جوان سپاهی سوار شده رد اسب را برداشته بایلغار آمده اما برزو و مادرش و گلندام سه شبانه روز مرکب راندند و روز چهارم بر دامنه پشته رسیدند برزو سر گرا بر بالای پشته انداخت دید که گردی نمودار شد از میان گرد فرامرز را که بر رخش سوار بیاید برزو شناخته احوالش بر اسپ زد مادر برزو گفت فرزند چرا براسپ نرودی برزو گفت فلک با ما سر نزاع دارد و از بند فرامرز خلاص شدیم حالا اینک لاور که میاید رستمست که شانه او را شکسته بودم حالا بسته شده شما در پای پشته قرار گیرید تا من سپاه او را برهم زنم رستم از دور نظرش بایشان افتاد

بابداران

فی اشتراط دعوی المفتی اجتهاد نفسه

والشهادات والانساب وعدا شارة العلامة وابنه والسيد عميد الدين والشهيد الی
وجوب المخالف فی ذلك لا يخفی عليك ما فی الجميع فالاقوی عدم جواز الاكتفاء ومنها ما ذكره بعض
الفقهاء وهو ان يدعی بكون المفتی مدعيا الاجتهاد نفسه فانه مصدق فی دعواه ولعل مستنده
اصالة الصحة فی اقوال المسلمين وافعالهم وان الاجتهاد مما لا يعلم الا من قبله فيصدق فی دعواه
وانه مدع بلا معارض فيكون قوله معتبرا وانه مخبر عن اعتقاده فنعم كلما دل علی حجية الخبر
فائدة اذا قلد مجتهدا جامعا للشرائط فی حكم من الاحكام الشرعية الفرعية فهل يجوز له ان
يقلد مجتهدا اخر جامعا للشرائط فی حكم من الاحكام ومسئلة اخری اذ لا يجوز ذلك فلا يجوز
التبعيض فی التقليد فيه وجهان والاول مذهب المعظم والثانی محكی عن بعض الاصوليين
والحق هو الاول والمستند فيه امور الاول الاجماع المنقول فی كلام بعض الفحول المعتضد
بالشهرة وشذوذ المخالف بل يمكن ظهور الخلاف لنا ثانيا انه كان يصح له الرجوع فی
كل مسئلة الی ای مجتهد شاء قبل التقليد فالاصل بقاء التخيير بعده لنا ثالثا
العمومات القاضية بمشروعية التقليد وحجية قول المجتهد فان مقتضاها
هو جواز التبعيض بان كل واحد واحد من العلماء حجة علی كل واحد
واحد من الجاهلين والمقلدين والمنع من جواز التبعيض مستلزم
لانحصار الحجة فی واحد منهم وهذا مخالف للادلة المزبورة
وايضا فان كل مسئلة لها حكم يختص بها فكما لا يتعين
فی المسئلة الاولی الاتباع لشخص معين بل كان مخيرا
فی اتباع من شاء فكذا فی المسائل الباقية لعدم الربط بينهما
واستدل بعض الاصوليين لذلك بان
لزوم الاقتصار علی مجتهد واحد فی جميع
المسائل مستلزم للحرج العظيم غالبا
فلا يجب فقد تم هذا
الكتاب المستطاب فی شهر
جمادی الاولی سنة
وتسعين وثمانية بعد
الالف من الهجرة
النبوية

کرمانشاه کتابخانه عمومی
آیت الله حاج شیخ عبدالجلیل جلیلی
تأسیس شعبان ۱۳۸۸

داد بگلندام دختر به پیش برزو درآمده دید که برزو برآشفت که کجا رفته بودی اگر بعزت خدا از آتش
نکوئی رستم پای مکشتن میدهم و دیگر پیش من میا گلندام احوالات را بتمامی شرح داد گفت اگر باور نداری
کسی پیش بهرام جواهرفروش بفرست به برزو گفت زن نامبرد بالا و خالهای موزون براطراف
رو داشت بسیار نالان و گریان بود انگشتری بمن داده که خراج اقلیمست برزو گفت او را بده
تماشا کنم چشم برزو که بر انگشتر افتاد شناخت که بهمی با پهلوان را اگر یه گرفت خواست که پنهان
بدارد گلندام مطلب را فهمیده انگشتر را بیرون آورده پیش برزو گذاشت گفت اگر نکوئی خود را
هلاک میکنم رستم مرا بشما بخشیده است و کنیز توام اگر مطلبی داری از من نهان مساز برزو گفت می
ترسم که راز مرا فاش نمائی گلندام قسم یاد کرد برزو گفت آن زن مادر منست که بخلاصی من
آمده است پیش او برو با او صحبت بدار تا وقت فرصت بگو که فرزندت سلام میرساند و گفت
بگو در شهر سه دست یراق و زین و اسلحه بهم رسانیده امشب در پای فلان برج نگهدار با تو
بدانجا رویم بر اسبان سوار شده بجانب توران رویم و من ترا بانوی حرم خود میگردانم
گلندام برخاسته پیش مادر برزو آمده او را ملاقات کرد و ساز بسیار نواخت تا وقت
شد گلندام و شهرو در پهلوی یکدیگر خوابیدند گلندام تفصیل را بتمامی بعرض رسانید شهرو خوشنود
گشته چون روز شد چون روز شد با بهرام قدم بشهر نهادند سه اسب و سه سلاح خریدند متوجه
ارگ شده خود را بگلندام رسانیدند سوهانی باو داده گلندام پیش برزو درآمد بندهای او را
او را سوهان کرده بند را از دست و پای پهلوان برداشته و از زندان بیرون آمدند تا
بپای برج رسیدند کمند بر کنگره برج انداخته خود را از آن طرف فرود آمدند یراق در بر کرده
بر مرکب نشسته و جلو مرکب را گردانیده متوجه توران شدند اما چون آفتاب سر زد فرامرز گفت
چند روز است که از برزو خبر ندارم رفته او را به پیش برخواسته بدر زندان آمده میان راه زندان
بان آشفته برسیدند فرامرز گفت چرا آشفته هستید گفتند ای پهلوان زاده برزو را برده اند
آه از نهاد فرامرز برآمد و دنیا در نظرش تیره و تاریک گردید که جواب رستم را چه بگویم برگشته
با هزار جوان سیستانی سوار شده رو آسب را برداشته بایلغار آمده اما برزو و مادرش و گلندام
سه شبانه روز مرکب راندند روز چهارم بر دامنه پشته رسیدند برزو مرکب را بر بالای پشته راند
دید که گردی نمودار شد از میان گرد فرامرز را که بر رخش سوار میآید برزو شناخته احوالش
برهم خورد مادر برزو گفت فرزند چرا پریشان گردی برزو گفت فلک با ما سر نزاع دارد و از بند
فرامرز خلاص شدیم حالا بند لا و رکه میاید رستمست که شانه او را شکسته بودم حالا به شده
شما در پای پشته قرار گیرید تا من بیاهر اپراهیم رزم رستم از دو در نظرش با پشان افتاد